VICTOR RIZESCU
COORDONATOR

Ideologii românești și est-europene

Roz...

CAIETELE
Cuvântul


CAIETELE
Cuvântul

VICTOR RIZESCU (coord.)

Ideologii românești și est-europene

EDITURA **Cuvântul**

Colecţia Caietele Cuvântul este coordonată de Paul Cernat, Cosmin Perţa şi Victor Rizescu.
Apare împreună cu revista Cuvântul

Redactori: Cosmin Perţa, Raul Huluban
Coperta colecţiei: Gheorghe Bejan
Tehnoredactare: Ionuţ Tolontan
Secretariat tehnic: Jeni Ghinea

Str. Mexic nr. 2, bl I3, sc. 1, ap. 1, sector 1, Bucureşti

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

Ideologii româneşti şi est-europene / Victor Rizescu
(coord.). - Bucureşti : Cuvântul, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-88613-5-0

I. Rizescu, Victor (coord.)

32(4)

Ideologii și istorii conflictuale: tradiții românești și est-europene

Victor Rizescu

Dezbaterea ideologică românească s-a tradus întotdeauna printr-o confruntare a interpretărilor istorice. Viitorul a fost proiectat la noi cu fața întoarsă spre trecut, tot astfel cum stăpânirea asupra prezentului a fost revendicată de tabere rivale în limbajul narațiunilor fondatoare. În mod firesc, ideologiile structurate în jurul unor discursuri istorice au pus în mișcare o redutabilă dinamică a viziunilor istorice orientate ideologic. Cel mai adesea, subiectul predilect al acestor istorii cu funcție legitimatoare a fost tocmai critica structurilor ideologice ale epocilor anterioare. Pentru a plasa corect în istorie curentele de idei românești cu aderență socială, care au influențat spiritul public și formele politicii, trebuie să începem prin a clasa diversele lecturi partizane pe care ele le-au căpătat succesiv și a le desluși resorturile. Istoricul ideologiilor românești este nevoit să rătăcească, deci, printr-un labirint de istorii ideologice. La fel ca în multe alte chestiuni, trebuie să ne întrebăm în ce măsură această situație este o maladie locală sau doar forma particulară a unui fenomen universal.

Chiar fără să invocăm arhaica și înrădăcinata înclinație umană de a căuta la capătul timpului perfecțiunea începuturilor, cu siguranță politica reprezentărilor istorice concurente nu a fost o invenție românească. Istoricii ideilor i-au

reconstituit originile în chiar acele locuri unde a debutat viaţa politică modernă. Înainte de a se ralia ideii de progres, revoluţiile moderne au început prin a se exprima în termenii legitimităţii restaurate şi au pretins să recupereze vechi drepturi şi privilegii, compromise de guvernări abuzive[1]. Ulterior, Revoluţia Franceză a servit ca o oglindă – tot mai îndepărtată dar niciodată acoperită privirii – a alternativelor politice moderne. Aceasta a făcut ca interpretarea sa neutră să apară ca o iluzie, orice perspectivă istorică asupra laboratorului politic revoluţionar antrenând o opţiune ideologică cu repercusiuni în prezentul autorului, după cum orice asemenea angajament ideologic a generat un anumit mod de a evalua faptele, oamenii şi simbolurile ce populează scena istorică revoluţionară. Acelaşi exemplu ne arată cât de dificilă este critica istoriilor ideologice şi tentativa de a ieşi din cercul lor vicios: François Furet a respins lecturile istorice care conferă legitimitate dictaturii leniniste prin invocarea precedentului iacobin, pentru a eşua într-o retorică ce închide interpretarea revoluţiei şi a întregii culturi revoluţionare într-o critică a totalitarismului din secolul al XX-lea[2].

În orice caz, postmoderniştii radicali nu se vor mira să descopere în mediul cultural românesc o asemenea pluralitate conflictuală a reprezentărilor istorice cu funcţie ideologică. Unii dintre ei au putut afirma că pendularea între reprezentări ale trecutului, în absenţa oricărei posibilităţi de a le mai sorta prin apelul direct la fapte şi mărturii, a ajuns să definească starea naturală de existenţă a omului cultivat. Lucru adevărat mai ales în ce priveşte episoadele de istorie culturală: „[...] discuţia despre Hobbes tinde să se înfăţişeze tot mai mult ca o dispută asupra interpretărilor existente decât asupra operei însăşi. Cât despre operă, ea pare să nu mai figureze decât ca un pretext aproape uitat al războiului interpretărilor în curs de desfăşurare. [...] Cu alte cuvinte, nu mai avem de-a face cu texte, nici cu substanţa trecutului istoric, ci doar cu interpretările lor“[3].

Nu trebuie să ne întrebăm deci cât de normal este hăţişul românesc al perspectivelor istorice „situate“ ideologic, ci care este topografia sa particulară. În plus, dacă nu suntem dispuşi să subscriem pesimismului postmodernist exprimat în citatul anterior – după cum ştim, deja destul de demodat –, trebuie să acceptăm distanţarea critică şi căutarea obiectivităţii ca pe un efort neîncetat. Ne-am obişnuit să privim instrumentalizările comuniste ale istoriei – o practică obişnuită a dictaturilor – ca pe un fapt cunoscut, cu o existenţă indiscutabilă (chiar dacă interpretarea propusă de Katherine Verdery – după care fenomenul nu trebuie abordat ca rezultatul exclusiv al manipulărilor puterii, ci ca produsul competiţiei dintre actori sociali diverşi pe o piaţă a bunurilor simbolice definită prin controlul statului – s-a bucurat de prea puţină popularitate la noi). Anii postcomunişti ne-au obişnuit, de asemenea, cu o competiţie pentru autoritate simbolică purtată în jurul memoriei comunismului sau al momentului cultural 1930. Posteritatea tradiţiilor de gândire istorică de acest fel iniţiate înaintea instaurării comunismului nu a fost recunoscută însă ca un fapt de la sine înţeles, şi încă mai puţin au fost aceste curente de idei abordate ca forme redutabile de organizare a intereselor în societatea timpului. Aşa se face că, dacă deformările cele mai naive şi populare ale istoriei au ajuns să fie invocate ritualic – şi în bună măsură exorcizate inutil – în calitate de proiecţii veşnic iradiante ale imaginarului colectiv, multe construcţii istorice cu o veritabilă funcţie ideologică întârzie să fie identificate, cartografiate şi clasificate ca atare. O explicaţie este, desigur, alergia postcomunistă faţă de orice problematică ce a căpătat conotaţii caracteristice în epoca anterioară. Printre altele, chiar termenul de „ideologie“ este acum folosit la noi mai mult în accepţiunea foarte specifică de perspectivă totalizantă asupra lumii în descendenţă gnostică (cea mai cunoscută este desigur definiţia lui Alain Besançon), şi nu în cea

mai largă – preferată spre exemplu de istoricii „contextualiști“ de felul lui Quentin Skinner – de discurs cultural conectat biunivoc cu dinamica socială.

Chiar dacă nu reprezintă un caz particular de proliferare a reprezentărilor istorice cu funcție ideologică – formulate fie pentru a apăra ordinea instituită fie pentru a-i contesta legitimitatea –, România aparține unui spațiu de civilizație în care asemenea forme culturale au fost umplute cu un conținut specific. În toate țările Europei de Est, epoca istorică ce a debutat în preajma momentului 1800 s-a desfășurat sub semnul unei continue dezbateri asupra modernizării după model occidental. Până în anii imediat ulteriori celui de-Al Doilea Război Mondial – cu prelungiri dincolo de ei, în proporții diferite de la o țară la alta – confruntarea dintre diversele proiecte și strategii de dezvoltare s-a desfășurat pe fundalul unui angajament puternic și cvasi-consensual în favoarea ideilor naționale și a obiectivelor construcției naționale. Continua redefinire a identității colective, în relație cu provocările occidentalizării, a fost corelată cu permanenta analiză a structurilor sociale, performanțelor economice și tradițiilor culturale ale locului, evaluate după etalonul – adesea interpretat eronat și simplificat abuziv – al aceleiași civilizații apusene. În consecință, fiecare familie ideologică a revendicat în folosul său istoria națională, invocată de fiecare dată pentru a conferi autoritate unei anumite abordări a imperativelor modernizării. Lecturile conflictuale ale trecutului medieval și premodern au fost urmate de altele, având ca obiect primele etape ale procesului de schimbare accelerată sub impactul influențelor externe. Inițial, asemenea interpretări ale caracteristicilor și traiectoriei istorice naționale aveau funcția de a dezvălui gradul de compatibilitate dintre corpul social local și structurile civilizației internaționale a capitalismului liberal. Ulterior, apelul la istorie a devenit necesar pentru a stabili șansele de succes regional ale diverselor viziuni re-

voluţionare menite să îndepărteze neajunsurile aceleiaşi ordini burgheze.

Putere şi opoziţie

Istoria ideologiilor din perioada modernizării precomuniste româneşti – care s-a desfăşurat pe parcursul a mai puţin de un secol şi jumătate – poate fi împărţită în două mari etape, separate de pragul anilor 1860. În fiecare dintre ele, o elită socială şi politică dominantă a fost supusă unei contestări violente din partea unei contra-elite intelectuale ale cărei discursuri critice au invadat spaţiul public şi l-au controlat hegemonic. În ambele cazuri, discursurile menite să raţionalizeze sistemul existent şi să îi confere o bază ideologică au ocupat o poziţie minoritară. Mai întâi, elita boierească de origine premodernă, consolidată prin Regulamentele Organice, s-a confruntat în acest fel cu contestaţia culturii paşoptiste, primind un sprijin ideologic din partea discursului conservator. Ulterior, elita modernizatoare grupată în jurul Partidului Liberal a avut de înfruntat „cultura critică“, ale cărei argumente centrale au fost forjate iniţial de conservatorismul evoluţionist al grupării culturale junimiste, pentru a fi apoi însuşite, reelaborate şi traduse în alte idiomuri ideologice – întotdeauna însă cu aceeaşi ţintă socială principală. De această dată, raţionalizarea intelectuală a *statu-quo*-ului a căpătat expresii incomparabil mai sofisticate, care şi-au făcut însă apariţia foarte târziu, în anii 1920, prin sociologiile istorice complementare ale lui Ştefan Zeletin şi Eugen Lovinescu – chiar dacă elemente disparate ale acestor construcţii teoretice au apărut cu ceva timp înainte.

Victoria politică a liberalismului paşoptist – în perioada ce a urmat îndepărtării protectoratului rusesc în urma Războiului Crimeei şi a Convenţiei de la Paris – a mers în paralel cu transformarea sa într-o ideologie a guvernării –

însoţită de practicile aferente – cu o rezonanţă publică foarte limitată şi foarte diferită prin conţinut de mesajul intelectual insurgent ale epocii încheiate. Populismul democratic fervent al oamenilor de la 1848 lasă loc liberalismului elitist, baricadat împotriva intruziunii maselor prin legile votului cenzitar, după cum proiectele de reformă socială clamate imprudent şi ineficient în epoca revoluţionară sunt abandonate pe timp neprecizat în favoarea unei abordări graduale a problemei ţărăneşti, cu toată consideraţia pentru echilibrul social şi exigenţele dezvoltării naţionale. Paşoptiştii subscriu fără rezerve la teoriile economice ale liberului schimb – de sorginte britanică, dar însuşite de ei pe filieră franceză –, pe care le vedeau ca pe un complement necesar al opţiunii lor occidentaliste[4]. Partizanii liberalismului brătienist, în schimb, se aliniază opiniei lui Friedrich List, după care modernizarea capitalistă după model occidental presupune controlul protecţionist al relaţiilor de schimb dintre metropolele capitalismului mondial şi periferia lor agrară românească, precum şi interferenţa curentă a statului cu procesele economice. Linia de continuitate dintre cele două etape ale liberalismului modernizator, peste punctul de inflexiune al transformării sale din partid de opoziţie într-o componentă a elitei guvernante aflată în continuă ascensiune faţă de rivala sa conservatoare, este adeziunea fermă la programul construcţiei naţionale, văzută ca dezideratul major şi prioritatea absolută a politicilor de transformare socială. Această formă de liberalism autoritar va întruni, după Primul Război Mondial, aprobarea lui Zeletin şi Lovinescu, ce îi vor recunoaşte deschis caracterul „oligarhic“ pentru a-i oferi – cu ajutorul unor instrumente intelectuale diverse asamblate în jurul determinismului marxist sau al sociologiei transferurilor culturale dintre civilizaţii – argumentele inevitabilităţii istorice.

Dacă liberalismul de guvernământ se exprimă în idiomuri culturale foarte diferite de acelea ale antecesorului său de opoziţie, tabăra ideologică pe care ne-am obişnuit să o vedem – prin utilizarea mecanică a unor taxonomii occidentale – ca pe o simplă întrupare locală a dreptei conservatoare occidentale manifestă o remarcabilă şi înşelătoare continuitate discursivă. Ideea „organismului“ naţional, a cărui creştere naturală nu poate fi violentată prin grefe legislative şi instituţionale fără a produce un sindrom persistent al inautenticităţii şi disfuncţii sociale şi culturale de durată, se aclimatizează în mediile intelectuale româneşti treptat, din epoca primelor ecouri locale ale Revoluţiei Franceze şi ale reacţiilor contrarevoluţionare provocate de ea în Occident. Ea se precizează în epoca Revoluţiei de la 1848, pentru a fi preluată apoi de junimism, care a transmis-o la rândul său, cu preţul adăugării unor noi inflexiuni, culturii tradiţionaliste. Diferenţele dintre aceste etape ale gândirii politice organiciste nu sunt însă mai puţin semnificative. Astfel, conservatorismul boieresc al perioadei paşoptiste se pronunţa în favoarea societăţii de drepturi şi privilegii particulare ale vechiului regim, în vreme ce succesorul său din vremea monarhiei constituţionale acceptă ca pe un fapt consumat şi evaluează pozitiv egalitatea civilă instaurată în virtutea unor drepturi universale şi legislaţia napoleoniană care o însoţeşte. Mult mai semnificativ este însă faptul că primul discurs conservator românesc se revendică de la înţelepciunea autentificată de secole a aşezămintelor străvechi, în timp ce urmaşul său evoluţionist îşi bazează pledoaria în mod exclusiv pe autoritatea ştiinţei sociale occidentale, al cărei interpret local autorizat se consideră a fi. Respingând falsa modernitate românească pentru caracterul său ne-organic, el respinge deopotrivă „barbaria orientală“ ce a precedat modernizarea, fără a pune niciodată la îndoială valabilitatea modelului occidental ca unic reper al

proiectelor de dezvoltare. Prin această ultimă atitudine, junimismul se dovedeşte mai degrabă un continuator al paşoptismului pe care îl blamează, decât al conservatorismului politic pe care îl susţine. În fine, înrudirea dintre companionii lui Bălcescu şi discipolii lui Maiorescu se manifestă încă şi mai pregnant în privinţa funcţiei sociale îndeplinite, în epoca respectivă, de fiecare dintre cele două grupări. Ambele coagulează şi dau o expresie coerentă nemulţumirilor faţă de sistemul existent, constituindu-se în veritabile „culturi de opoziţie“ în raport cu elita conducătoare a epocii.

Sociologii ale elitelor

Sociologia s-a născut, în Occident, în relaţie strânsă cu viziunea conservatoare. Aceeaşi undă de şoc a schimbării ce a dat naştere unei gândiri şi sensibilităţi specifice dreptei politice a stimulat şi reflecţia asupra structurii şi dinamicii sociale, iar transformările induse de procesul egalizării condiţiilor şi de revoluţia industrială au fost evaluate de către întemeietorii noii discipline la fel de negativ ca şi de către liderii contrarevoluţiei. Temele intelectuale lansate în această cheie ideologică au migrat mai târziu pe suprafaţa spectrului politic, fiind încorporate de marxism şi de teoriile sociologice liberale[5]. Critica socială românească a cunoscut o traiectorie de evoluţie diferită. Ea a fost alimentată iniţial nu de sentimentul de perplexitate în faţa schimbării nestăvilite, ci de revelaţia înapoierii şi a stagnării. Analiza condiţiilor sociale locale a fost declanşată nu de comparaţia dintre zvârcolirile lumii urbane, industriale şi burgheze şi armonia vremurilor patriarhale, ci de cea dintre priveliştea deplorabilă a lumii autohtone şi splendoarea celei apusene. *Însemnările* lui Dinicu Golescu pot fi privite ca textul fondator al culturii paşoptiste nu doar pentru că au impus re-

perul occidental ca un criteriu de evaluare al performanţelor autohtone în toate domeniile, dar şi pentru că au identificat principala sursă a răului în structura economiei agrare şi în formele de organizare socială marcate de slabele virtuţi ale clasei boiereşti. Elaborate şi radicalizate în deceniile următoare, până la lucrările Comisiei Proprietăţii de la 1848 şi dincolo de ea, judecăţile de acest fel au fost plasate într-o perspectivă istorică asupra originilor şi evoluţiei raporturilor juridice şi economice dintre boieri şi ţărani.

Sociologia critică junimistă – elaborată de această dată, ca şi sociologia incipientă occidentală, cu materiale intelectuale preluate din repertoriul conservatorismului european – a construit, în circumstanţe pe care o nouă generaţie de intelectuali le percepeau ca radical diferite de cele ale primei jumătăţi de secol, o altă definiţie a raporturilor de putere din societate. Deşi marea proprietate funciară era reprezentată în ambele partide de guvernământ şi chiar în rândurile grupării culturale aşezate „în contra direcţiei" urmate atunci de lumea românească, junimiştii au considerat că ea se afla deja în defensivă în faţa unei categorii sociale al cărei reprezentant politic privilegiat era Partidul Liberal şi care se autodefinea ca burgheză, funcţionând în fapt ca o pseudoburghezie birocratică ce spolia societatea prin intermediul mecanismelor statului. Servind o maşinărie instituţională disproporţionată faţă de resursele economice şi nevoile sociale reale ale naţiunii, şi care se amplifica în continuare din cauza presiunilor sale crescânde, clasa funcţionărească fără nici un rol productiv acţiona ca un handicap al modernizării după model capitalist al cărei promotor în România pretindea că este. Descriind sistemul politic şi social local ca pe o „democraţie bugetivoră" (P. P. Carp) sau denunţând falsificarea culturii sub zodia „politicianismului" birocratic (Constantin Rădulescu-Motru), conservatorismul junimist – ce opta, în acord cu interesele marii proprietăţi funciare

dar în dezacord cu programul industrializării prin metode intervenţioniste al partidului advers, pentru politica economică a liberului schimb internaţional – se putea recomanda ca un reprezentant mai autentic al gândirii şi practicii liberale europene decât liberalismul oficial al locului.

În epoca paşoptistă, ideile socialiste nu au ocupat o secţiune distinctă a spaţiului politic, funcţionând doar ca o componentă a viziunii culturale de ansamblu adoptate de intelectualitatea reformatoare. „Saint-simonismul“ şi „fourierismul“ se bucurau de o largă popularitate printre criticii sociali care combinau entuziasmul faţă de liberalismul economic manchesterian cu o pledoarie pentru armonizarea intereselor divergente şi fraternizarea dintre clase, de la care se aştepta să fie însufleţite de acelaşi elan naţional[6]. În anii 1880, spectrul ideologic românesc se extinde prin adăugarea unei componente marxiste, rezultată de această dată nu din importul teoriilor occidentale ci prin contaminare din partea culturii revoluţionare ruseşti. Cele două curente rivale din cadrul acestei culturi a stângii – populismul agrar ce căuta o cale de acces spre socialism prin ocolirea capitalismului şi social-democraţia ce considera că evoluţia spre lumea socialistă pe calea orânduirii capitaliste este destinul de fier al oricărei societăţi – se revendicau cu egală tărie ca interpretări autorizate şi veritabile ale marxismului în lumina provocărilor est-europene. Transplantată pe teritoriu românesc, dezbaterea rusească s-a contopit cu controversele locale despre configuraţia capitalismului periferic, pentru a da naştere unor viziuni sociologice situate deopotrivă în orizontul marxismului internaţional şi în descendenţa junimismului. Teoriile lui Stere şi Gherea, la fel ca şi ale ţărăniştilor sau social democraţilor interbelici care i-au continuat, au denunţat cu toată vehemenţa firească a stângii injustiţia şi caracterul perimat al economiei agrare, reelaborând în acelaşi timp ideea confraţilor conservatori din cadrul culturii critice anti-brătieniste despre ascen-

denţa clasei funcţionăreşti cu majoritate liberală asupra celei moşiereşti cu predominare conservatoare în interiorul sistemului politic şi social românesc.

Istorii concurente

În fiecare din cele două etape istorice pe care le-am delimitat mai sus, dezbaterea asupra realităţilor contemporane s-a tradus printr-un conflict al interpretărilor istorice referitoare la epocile anterioare. Izvorâtă din revelaţiile trăite de mediile cultivate autohtone ale „momentului Dinicu Golescu“ în faţa civilizaţiei apusene şi animată în egală măsură de ardoarea naţionalistă şi de crezul occidentalist, cultura paşoptistă trebuia să acrediteze ideea unei compatibilităţi de esenţă – care să facă posibilă aculturaţia rapidă – dintre societatea românească şi ţările situate pe o treaptă evolutivă superioară. Dovada acestei esenţe comune a moldovalahilor şi a occidentalilor – care, altminteri, era deja furnizată de argumentul recent redescoperitei romanităţi a celor dintâi, un semn evident al apetenţei lor pentru occidentalizare – a fost găsit în trecutul mai îndepărtat al ţărilor din Răsărit. În plus, gloria trecutului medieval, prin care naţiunea română se dovedea depozitara aceloraşi însuşiri ca şi popoarele din Apus, trebuia să fie invocată ca un argument al inautenticităţii –şi ca atare al ilegitimităţii – formelor sociale şi politice prezente, rezultate din degenerarea unor aşezăminte sănătoase ca urmare a opresiunii străine şi a subversiunii interne. În viziunea istorică paşoptistă, care a căpătat expresia cea mai caracteristică în scrierile lui Bălcescu, Evul Mediu românesc oferă priveliştea unei societăţi cvasi-egalitare de ţărani proprietari şi neaserviţi, capabilă să furnizeze o forţă militară redutabilă statului voievodal. Subminată de extinderea puterii aristocratice sub influenţa stăpânirii turceşti, a guvernărilor fanariote şi apoi a protectoratului exercitat de autocraţia ţaristă, democraţia

medievală a dispărut, împreună cu mica proprietate ţărănească liberă, lăsând loc unor inegalităţi sociale flagrante ce alimentează slăbiciunea politică. Cum trecutul îndepărtat românesc şi prezentul occidental îşi dau mâna într-o condamnare a istoriei recente şi a aşezămintelor contemporane locale, rezultă că influenţele democratice şi socialiste venite din Apus vor deschide drumul regenerării naţionale, iar vechile libertăţi medievale vor fi reîntemeiate sub o formă nouă, în acord cu spiritul timpurilor.

Ambiţia de a oferi o dezlegare sociologică a chestiunii ţărăneşti îl împinge deci pe autorul eseului „Despre starea soţială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri“ (1846) să elaboreze primele rudimente ale unei sociologii istorice româneşti. Teza sa centrală – prioritatea proprietăţii ţărăneşti faţă de cea boierească –, având rolul de a acredita legitimitatea împroprietăririi, va fi întâmpinată de teza opusă, formulată de pe poziţii conservatoare de Barbu Catargiu. Ambele teorii vor avea o bogată posteritate. Extinse şi reelaborate în contextul celei de-a doua etape a chestiunii agrare, de la începutul secolului al XX-lea, ele vor fi însuşite de intelectuali critici şi istorici profesionişti cu orientări politice diferite, care au reuşit treptat – doar parţial şi nu în aceeaşi măsură – să disocieze miza ştiinţifică a dezbaterii de dimensiunea sa ideologică. Totuşi, perspectiva istorică „democratică“ a lui Bălcescu a putut fi folosită tot atât de bine de Radu Rosetti pentru a argumenta – în asociere cu poporaniştii – necesitatea unei noi împroprietăriri şi de Nicolae Iorga pentru a respinge statul modern în numele democraţiei organice medievale, înainte de a fi reinterpretată novator de Henri H. Stahl şi integrată în corpul unei veritabile sociologii istorice moderne ce satisface toate criteriile cercetării obiective. În acelaşi fel, teoria „aristocratică“, dezvoltată succesiv în scrierile junimiştilor C. Giurescu, G. Panu şi I. C. Filitti, a fost încorporată în sin-

teza istorică originală – deopotrivă ştiinţific şi ideologic – a lui P. P. Panaitescu, pentru a fi apoi redescoperită, din motive cu totul diferite, în cadrele istoriografiei marxiste din prima fază a comunismului, ce trebuia să interpreteze epoca medievală românească în lumina modelului teoretic cu valabilitate universală al modului de producţie feudal[7].

Istoriile ideologice produse de paşoptişti şi de adversarii lor se refereau la lumea tradiţională. Cele ale epocii postpaşoptiste au fost absorbite de marea dilemă a modernizării, conceptualizată vreme de opt decenii, de la faimoasele eseuri din 1868 ale lui Maiorescu până în anii 1940, în termenii opoziţiei dintre forme şi fond. Dacă paşoptiştii condamnau protipendada regulamentară ca pe un efect al degenerării sociale ce urma să fie redresată prin influenţa salvatoare a Occidentului, istoria polemică a culturii critice denunţă elita modernizatoare – de la începuturile sale paşoptiste până la coagularea sa într-un partid de guvernământ – ca pe produsul unei abordări greşite a obiectivelor occidentalizării. Condusă de o falsă burghezie care prezidează asupra unei distorsiuni a economiei capitaliste – ce combină o reeditare a feudalismului în veşminte legislative moderne cu o industrie artificială şi bugetivoră – şi a unei culturi inautentice, societatea românească este angajată pe o altă traiectorie de evoluţie decât Occidentul. Mai grav, ea a deviat şi se depărtează în continuare de la acea traiectorie tocmai din cauza strategiei de recuperare a decalajelor de dezvoltare. Tentativa de a arde etapele pe parcursul unei modernizări accelerate, propagând schimbarea socială de sus în jos prin intermediul statului, a aservit ţara clasei birocratice şi clientelei sale industriale şi bancare, în coabitare cu moşierimea neofeudală. Aşa cum vor preciza nu doar autorii de stânga, dar şi conservatorul Rădulescu-Motru, toate aceste elemente ale elitei conducătoare acţionează ca agenţi coloniali ai burgheziei occidentale, interesată să in-

tegreze România în circuitele capitalismului mondial fără să contribuie la restructurarea sa capitalistă internă.

Deşi s-au exprimat ca teoreticieni ai autenticităţii culturale, junimiştii nu au construit o teorie a specificului naţional. Ei au respins însă viziunea paşoptistă despre români ca un popor occidental prin esenţa sa latină, împreună cu lectura paşoptistă a istoriei medievale. Pornind de la această critică, tradiţionalismul post-junimist iniţiat de Eminescu a localizat caracteristicile autentice ale naţiunii în universul ţărănesc anterior modernizării. Câteva şcoli tradiţionaliste ulterioare au elaborat definiţii diferite ale matricei stilistice naţionale, ce au privilegiat fie componenta sa religioasă ortodoxă, fie fondul său etnic primordial de sorginte tracică. Aceste redefiniri identitare au fost însoţite de o contestare a viziunii istorice hegeliene, ce ierarhiza culturile pe o traiectorie evolutivă culminând cu modernitatea occidentală[8]. În cele din urmă, noul relativism cultural românesc s-a întâlnit cu curentele europene de critică a modernităţii, pe platforma ideologică a revoluţiei conservatoare.

Pe parcursul ultimelor două decenii, viziunile culturale elaborate de Eliade, Cioran sau Noica în orbita experimentului politic de depăşire a modernităţii liberale pe calea dreptei radicale au părut să focalizeze în mod esenţial perplexităţile şi tribulaţiile ideologice româneşti în faţa provocărilor modernizării. Prin comparaţie cu această popularitate – exprimată deseori în termeni negativi –, construcţiile ideologice ale lui Zeletin şi Lovinescu continuă să exercite o hegemonie tăcută asupra presupoziţiilor dominante ale viziunii noastre istorice despre caracterul şi rolul structurilor sociale şi al curentelor ideologice în procesul de modernizare. Dacă junimiştii plasau entuziasmul imitativ paşoptist şi egoismul de clasă al birocraţiei din epoca brătienistă pe aceeaşi linie a calamităţilor, cei doi apărători ai elitei politice din anii 1920 ne-au obişnuit să ignorăm diferenţele dintre cele două vârste ale liberalismului românesc,

ascunzându-ne astfel natura programului modernizator în favoarea căruia au pledat nemijlocit. Oferindu-ne propria lor istorie legitimatoare ca pe o expresie a lucidităţii şi spiritului critic, ei au plasat lecturile istorice provenite din tabăra culturii critice în categoria prejudecăţilor tradiţionaliste. Ataşând cultura de opoziţie paşoptistă la propria genealogie şi respingând-o în bloc pe cea de descendenţă junimistă ca pe o barieră în calea modernizării, ei ne invită să acceptăm ca părţi inevitabile şi benefice ale trecutului fenomene pe care suntem obişnuiţi să le considerăm anomalii ale prezentului. Aceasta nu este, probabil, decât cea mai importantă dintre moştenirile ideologice ce ne-au fost transmise de perspectivele istorice cu funcţie legitimatoare ale epocii precomuniste[9].

Repere comparative

Pe măsură ce integrarea europeană se înrădăcinează în conştiinţe iar procesul de restructurare mondială început odată cu dezagregarea blocului sovietic îşi continuă cursul, contururile Europei de Est ca o regiune istorică distinctă devin tot mai neclare. În anii 1980, intelectualii polonezi, cehi şi unguri au revendicat pentru ţările lor o identitate istorică „central europeană", aptă să sublinieze tradiţiile lor compatibile cu pluralismul occidental şi implicit inadaptabile la autoritarismul comunist hrănit dintr-o cultură politică diferită[10]. După 1980, ideii de Europa Răsăriteană i-a fost contestată valoarea euristică, ea fiind denunţată de unii ca o invenţie intelectuală occidentală a Războiului Rece iar de alţii, mai radicali, ca noţiunea centrală a unui discurs hegemonic „orientalist" cu origini iluministe[11]. Comparaţiile intra-regionale nu s-au bucurat la noi de prea multă popularitate academică în ultimele decenii, pesemne pentru că păreau să implice asumarea unui inconfortabil statut periferic. Iată că procedeul de a plasa istoria românească într-o

perspectivă regională are nevoie acum de o pledoarie îndreptată, de această dată, împotriva unor tendinţe intelectuale internaţionale.

În epoca de apogeu a Războiului Rece şi la începutul perioadei de maximă dezvoltare a studiilor comparative despre modernizare, Hugh Seton-Watson – unul dintre fondatorii studiilor est-europene din Occident – descria jumătatea răsăriteană a bătrânului continent ca pe cel mai important laborator istoric al proceselor de schimbare generate de expansiunea planetară a civilizaţiei moderne şi al dinamicii ideologice asociate cu aceleaşi transformări: „Istoria recentă a Asiei, Africii şi Americii Latine a arătat că multe fenomene considerate anterior a fi specifice Europei de Est erau de fapt caracteristice pentru fenomenul general al impactului occidental asupra societăţilor ne-occidentale. [...] Această descoperire plasează istoria Europei de Est [...] într-o nouă perspectivă, pe care observatorii externi din jurul lui 1914 nu o întrezăreau. [...] Istoria regiunii respective prezintă un interes mai general datorită acelor aspecte ale dezvoltării sociale şi culturale prin care ea se aseamănă sau se deosebeşte de evoluţia Europei Occidentale pe de o parte şi de cea a ţărilor «subdezvoltate» din afara Europei pe de altă parte“[12].

Această viziune despre Europa de Est ca cea mai apropiată şi mai asemănătoare dintre periferiile Occidentului şi ca un teren de experimentare al fenomenelor modernizării cu care s-au confruntat, în etape ulterioare, societăţile grupate până nu demult sub rubrica Lumii a Treia îşi păstrează, cred, valabilitatea, ca perspectivă istorică, şi după ce studiile despre modernizare au trecut prin câteva schimbări succesive de paradigmă[13], iar disoluţia comunismului mondial a impus o nouă geografie mondială a dezvoltării şi înapoierii[14]. Trăind revelaţia decalajelor de dezvoltare înaintea celor din alte părţi ale lumii ne-occidentale, elitele politice

şi intelectuale est europene au elaborat răspunsuri caracteristice la dilemele occidentalizării. Structurile intelectuale apărute în Europa de Est a epocii precomuniste vor fi apoi redescoperite în alte contexte ale modernizării tardive. Diferenţele indiscutabile dintre cele trei mari subdiviziuni ale regiunii – Rusia, Europa Centrală şi Balcani –, datorate unor evoluţii de lungă durată, nu împiedică deci invocarea acesteia ca un întreg în relaţie cu cea mai emblematică dintre experienţele sale istorice[15].

Cele cinci texte reunite în acest volum prezintă câteva perspective complementare asupra dezvoltării curentelor de idei în Europa de Est, din primele decenii ale secolului al XIX-lea până în epoca interbelică. În trei dintre ele, problema asupra căreia am stăruit în paginile anterioare – aceea a recursului constant la istorie pentru a legitima proiecte de modernizare şi a pleda, în strânsă legătură cu ele, legitimitatea unor opţiuni politice – ocupă o poziţie centrală. Astfel, articolul lui Maciej Janowski intitulat „Trei istorici" este foarte explicit în acest sens. Studiind comparativ discursurile istoriografice poloneze, cehe şi maghiare, el distinge în toate cele trei cazuri aceleaşi două etape de evoluţie, în orizontul cărora viziunile istorice cele mai reprezentative sunt solidare cu opţiunile ideologice dominante ale aceloraşi epoci. Mai întâi, acea formulă a naţionalismului ce rezonează cu o adeziune fără rezerve la proiectul occidentalizării rapide – dominantă în toate cele trei ţări în deceniile de început şi de mijloc ale secolului al XIX-lea – este susţinută de perspective istorice care „occidentalizează" retrospectiv istoria naţiunii răsăritene pentru a-i dovedi acesteia compatibilitatea profundă pentru modernizare după tipar occidental şi identitatea de esenţă cu lumea apuseană. Ulterior, aceste forme de gândire istorică, în cadrele cărora naţionalismul romantic se corelează cu liberalismul şi radicalismul democratic, sunt criticate în numele sobrietăţii ştiinţifice, dar to-

todată respinse în lumina unor opţiuni politice conservatoare, ce combină o atitudine mai puţin entuziastă faţă de Occident cu o perspectivă ostilă faţă de moştenirea primului val al modernizării locale. Autor al unei cărţi de referinţă despre istoria liberalismului polonez[16], Janowski abordează de această dată curentele de gândire politică ale Europei Centrale pe versantul raportării lor la trecut.

Textul Dianei Mishkova despre „Interesanta anomalie a liberalismului balcanic" parcurge drumul invers, pornind de la efortul de a defini caracteristicile liberalismului din Serbia, Bulgaria şi România secolului al XIX-lea, pentru a se concentra apoi asupra viziunilor istorice încorporate în aceleaşi discursuri liberale. Cele două articole se întregesc nu doar după criteriul geografic. Într-adevăr, este remarcabil că autoarea descoperă în toate cazurile cercetate comparativ perspective istorice menite să legitimeze proiectele respective de modernizare liberală şi care se conformează foarte bine modelului istoriografiei romantice de orientare politică liberală şi democratică pe care Janowski îl stabileşte cu referire la Polonia, Cehia şi Ungaria. Angajamentul ideologic al liberalilor din Balcani – de-a lungul deceniilor care corespund epocii paşoptiste româneşti – se traduce prin descoperirea unor precedente locale îndepărtate ale practicilor libertăţii şi a unor versiuni indigene medievale ale democraţiei organice, care certifică apetenţa pentru modernizare a naţiunilor în cauză şi înrădăcinează totodată ideile politice recent importate din Occident în istoria naţională. Formula „naţionalismului occidentalist" se vădeşte a fi acţionat, astfel, pe întreaga suprafaţă a regiunii, ca principalul suport ideologic al modernizării „entuziaste" din primele trei sferturi ale veacului al XIX-lea.

Tocmai pentru a sublinia deosebirea frapantă dintre această formă discursivă dominantă în epoca primei întâlniri cu modernitatea din Europa de Est şi pluralitatea dis-

cursurilor politice şi istorice care s-au format în perioada următoare, autorul acestor rânduri şi-a îngăduit să reia aici un text de-al său, ce redă un fragment din dinamica istoriilor ideologice româneşti. „Cum poate fi citit Kogălniceanu?“ juxtapune câteva lecturi conflictuale ale epocii paşoptiste elaborate de autori din primele decenii ale secolului al XX-lea, care elaborează pe marginea distincţiei – cu o lungă carieră ideologică – dintre abordarea mecanică a modernizării adoptată de revoluţionarii munteni şi organicismul lui Kogălniceanu şi al paşoptismului moldovenesc. Diverşii interpreţi ai liderului politic şi intelectual din secolul al XIX-lea îl revendică pe acesta, succesiv, pentru genealogia familiilor ideologice de care aparţin. Lectura paradoxală oferită de gândiristul Radu Dragnea se situează, cred, în răspărul caracterizărilor curente ale tradiţionalismului religios din anii 1920 şi al clasificărilor utilizate în mod convenţional pentru a descrie dezbaterile perioadei interbelice.

Giganticul imperiu rusesc a constituit, cu siguranţă, teatrul celei mai dramatice confruntări asupra dezirabilităţii, strategiilor şi ritmului modernizării care s-a desfăşurat vreodată în cadrul unei naţiuni confruntate cu evidenţa decalajelor de dezvoltare. Istoria intelectuală rusă din secolul al XIX-lea a cristalizat paradigme intelectuale ale căror avataruri şi aproximări pot fi descoperite în toate celelalte ţări din zonă, şi prin raportare la care acestea din urmă pot fi mai bine înţelese. Andrzej Walicki s-a impus ca un clasic al subiectului, iar articolul său intitulat „Gândirea socială rusă“, reprodus aici, este un rezumat concentrat a trei dintre cele mai cunoscute cărţi ale faimosului reprezentant al „şcolii de la Varşovia“ de istorie intelectuală[17]. Titlul, puţin înşelător, este caracteristic pentru o viziune asupra subiectului împărtăşită de Walicki cu alţi autori din domeniu dar exemplificată de el poate cel mai bine: în Rusia şi în întreaga Europă de Est, „gândirea politică“ a avut ca obiect analiza so-

cietății în lumina proiectului de modernizare. Pentru a-i înțelege formele specifice trebuie să o abordăm deci, în mod preponderent, prin dimensiunea sa socială. Din nou, narațiunile istorice – care caută în trecutul îndepărtat al Rusiei argumente în favoarea unor opinii politice sau diagnostice sociologice ale prezentului, sau care fac bilanțul modernizării pentru a reitera obsesiva întrebare „ce-i de făcut“ – ocupă o poziție centrală în text, chiar dacă nu într-o manieră la fel de explicită ca în cazurile celorlalte trei articole menționate mai sus.

Redefinirile identitare și ideologice operate prin comparație cu națiunile învecinate s-au interpenetrat cu cele guvernate de logica raportării la Occidentul modern. Subiectul „alterităților constitutive“ ale identităților colective s-a impus de mult în domeniul studiilor despre Europa de Est, dar articolul inedit al lui A. S. Stîkalin, „Rusia și Polonia: identități colective în oglinzi paralele“ aduce o perspectivă recentă. L-am inclus aici pentru a adăuga o dimensiune esențială procesului de constituire, diferențiere și reproducere a discursurilor ideologice est-europene.

Bucuria de a întocmi o asemenea antologie nu ar fi fost posibilă fără ajutorul câtorva persoane, cărora îmi face plăcere să le adresez aici mulțumirile mele. Raluca Dună și Gabriela Eftimie au tradus textele lui Walicki, Janowski și Mishkova. Lui Laurențiu Constantiniu i se datorează nu doar traducerea articolului lui Stîkalin, dar și sugestia de a-l include în volum. Raul Huluban, Cosmin Perța și Ionuț Tolontan au colaborat la redactarea cărții pentru tipar. În fine, Sorin Antohi se cuvine amintit aici cu gratitudine pentru imboldul inițial de a strânge câteva texte despre istoria intelectuală est-europeană între coperțile unui volum al colecției ce însoțește pașii revistei *Cuvântul*.

Note:

1. J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, London, Methuen, 1972; Idem, „Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: the American and French Cases in British Perspective“, în *Government and Opposition* 23, 1989, pp. 81-106.

2. Michael Scott Christofferson, „An Antitotalitarian History of the French Revolution: François Furet's *Penser la Révolution française* in the Intellectual Politics of the Late 1970's“, în *French Historical Studies* 22: 4, 1999, pp. 557-611. Vezi şi François Furet, dir., *L'Héritage de la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989.

3. F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism“, în *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, The University of California Press, 1994, pp. 162-163. Desigur, alţi istorici ai ideilor consideră că îşi pot asuma sarcina de a descoperi, de exemplu, „Ce a spus deci Marx pentru ca noi să-l fi putut face să spună atâtea lucruri?“: vezi Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, ed. par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 629.

4. Eugen Demetrescu, *Influenţa şcoalei economice liberale în România în veacul al XIX-lea*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005 [1935]; Jacques Valier, *Brève histoire de la pensée économique, d'Aristote à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005.

5. Robert A. Nisbet, T*he Sociological Tradition*, New York, Bacic Books, 1966; Reinhard Bendix, „Tradition and Modernity Reconsidered“, în *Comparative Studies in Society and History* 9: 3, 1967, pp. 292-346; Massimo Boffa, „Contre-Révolution“, în François Furet, Mona Ozouf, dirs., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, vol. 4: Idées, Paris, Flamarion, 1992 [1998], pp. 87-101.

6. G. Zane, „Saint-simonism şi fourierism în România“, în *Studii*, ed. de Elena G. Zane, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980, pp. 61-81.

7. Florin Constantiniu, *De la Răutu şi Roller la Muşat şi Ardeleanu*, Bucureşti, Ed. Enciclopedică, 2007, pp. 237-262.

8. Ana Siljak, „Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma“, în *Journal of the History of Ideas* 62: 2, 2001, pp. 335-358.

9. Victor Rizescu, „Subverting the Canon: Oligarchic Politics and Modernizing Optimism in Pre-communist Romania“, în *New Europe College Yearbook* 2002-2003, pp. 283-328.

10. Sorin Antohi, „Habitudini mentale: geografii simbolice în Europa de după 1989“, în Sorin Antohi, Vladimir Tismăneanu, coord., *De la uto-*

pie la istorie. Revoluțiile din 1989 și urmările lor, trad. de Marilena Andrei et al., București, Curtea Veche, 2006, pp. 107-131.
11. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
12. Hugh Seton-Watson, „The Intellectuals and Revolution: Social Forces in Eastern Europe since 1848", în Richard Pares, A. J. P. Taylor, eds., *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, London, Macmillan, 1956, pp. 429-430.
13. Andrew C. Janos, „Paradigms Revisited. Productionism, Globality, and Postmodernity în Comparative Politics", în *World Politic*s 50: 1, 1997, pp. 18-149.
14. B. R. Tomlinson, „What Was the Third World?", în *Journal of Contemporary History* 38: 2, 2003, pp. 307-321.
15. Ivan T. Berend, „The Historical Evolution of Eastern Europe as a Region", în Ellen Comisso, Laura D'Andrea Tyson, eds., *Power, Purpose and Colective Choice. Economic Strategy in Socialist States*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, pp. 153-170.
16. Maciej Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918*, Budapest, Central European University Press, 2004.
17. Andrzej Walicki, „Leszek Kolakowski and the Warsaw School of the History of Ideas", în *Critical Philosophy* 1: 2, 1984, pp. 5-23.

Gândirea socială rusă: o introducere la istoria intelectuală a Rusiei din secolul al XIX-lea

Andrzej Walicki

Din perspectiva prezentului, secolul al XIX-lea în istoria intelectuală rusă apare ca o epocă autonomă şi bine conturată. A fost un secol în care ruşii educaţi au ajuns să fie fascinaţi de ţara lor ca de o dilemă ce se cerea dezlegată; un secol în care problema de a înţelege *de unde vine şi încotro se îndreaptă* Rusia în istorie – ce putea fi abordată din perspectivă filozofică şi deopotrivă sociologică, istorică, şi economică –prezenta un interes vital pentru orice rus dornic să răspundă la „afurisita întrebare“ *ce-i de făcut?*

Această preocupare absorbantă cu „destinul rusesc“ nu avea nimic în comun cu provincialismul îngust. Dimpotrivă: toţi gânditorii ruşi de secol XIX, indiferent de atitudinea pe care o adoptau faţă de Occident, erau profund „occidentalizaţi“, în sensul că erau familiarizaţi cu, şi profund interesaţi de viaţa intelectuală europeană; ei aşezau Rusia în contextul problemelor europene şi, în reflecţiile lor despre destinul Rusiei, utilizau instrumentele de gândire concepute de minţile cele mai luminate ale ţărilor occidentale dezvoltate. Unul dintre avantajele specifice ale înapoierii era acela că Rusia putea să înveţe din experienţa Europei şi să se folosească de realizările acesteia, iar impactul cultural şi intelectual al Occidentului acţiona ca un puternic catalizator pentru dezvoltarea gândirii sociale ruseşti. Tocmai prin

adâncirea şi intensificarea contactelor culturale s-a ridicat Rusia la nivelul conştiinţei de sine, înzestrându-se cu o inteligenţie veşnic preocupată de a desluşi sensul istoriei naţionale şi traiectoria sa de evoluţie[1].

Karamzin şi decembriştii

Domnia lui Alexandru I a fost o epocă de tranziţie. În unele privinţe a fost începutul unei noi ere; în altele, o continuare a secolului precedent. Acest caracter dual este bine exemplificat de două structuri ideologice ale timpului, relevante pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii ruseşti. Deşi diferite şi chiar conflictuale, ele aveau totuşi ceva în comun: ambele exprimau spiritul plin de contradicţii şi ambiţiile politice ale micii nobilimi ruseşti occidentalizate, scoasă din amorţeală de războaiele napoleoniene şi de proiectele constituţionale ale împăratului. Cele două grupări intelectuale erau conservatorismul lui Karamzin şi liberalismul revoluţionar al decembriştilor.

Nikolai Karamzin (1766-1826), cunoscutul scriitor sentimental care a curăţat limba rusă de arhaismele slavonei vechi, fusese în tinereţea sa un mason liberal, adept al unui umanitarism cosmopolit; mai târziu, însă, când ideile timpului au fost „clarificate" de Revoluţia Franceză, a devenit un îndârjit conservator naţionalist. În adâncul sufletului, spune el[2], a „rămas întotdeauna un republican", dar studiul mai aprofundat al istoriei ruseşti şi reflecţiile asupra Europei contemporane l-au convins cât de salutar fusese pentru ţara sa ca instituţiile „republicane" ale perioadei kievene să fie zdrobite de autocraţie, care rămăsese de atunci şi avea să rămână în continuare singurul „palladium al Rusiei". El a formulat aceste opinii în *Istoria statului rus*, lucrare neterminată în 12 volume şi, mai ales, în „Memoriu despre vechea şi noua Rusie" (1811), text cu caracter confidenţial adresat lui Alexandru I şi menit să contracareze proiectele

constituţionale ale lui Speranski[3]. Realizarea acestor proiecte, spunea Karamzin, ar fi însemnat o violare a tradiţiei naţionale şi a drepturilor istorice nobiliare. Autocraţia nu trebuia să degenereze în tiranie, ca în vremea lui Ivan cel Groaznic. Monarhul rus se bucură de o putere absolută şi indivizibilă în sfera *politică*, dar nu şi asupra vieţii sociale şi private a supuşilor. Petru cel Mare a comis multe erori încălcând această regulă nescrisă tradiţională: a umilit boierii şi Biserica, a distrus unitatea dintre clasele de sus şi cele de jos ale societăţii, a jignit spiritul naţional şi a rupt continuitatea istoriei ruseşti.

Asemenea erori nu trebuia să se mai repete niciodată.

În critica sa la adresa lui Petru cel Mare, Karamzin a formulat multe idei ce vor deveni ulterior o parte integrantă a slavofilismului şi a altor curente de gândire conservatoare din Rusia secolului al XIX-lea. Totuşi, conservatorismul său era foarte diferit de cel al slavofililor. Prin interesul său pentru continuitatea istorică şi spiritul naţional, el se manifesta ca un discipol al lui Montesquieu, şi nu ca un conservator romantic; respectul său pentru religie se menţinea în limitete unei sobrietăţi pragmatice, iar idealizarea oamenilor de rând ca purtători ai unor valori superioare îi era complet străină. Subliniind că Rusia nu trebuia să imite Europa, el nu o concepea nici ca pe o antiteză spirituală şi culturală a Occidentului.

Activitatea şi programul strict politic al decembriştilor nu ţin de subiectul acestui eseu[4]. Mă voi limita la remarci generale despre „revoluţionarismul nobiliar“ al acestora, problemă care se conturează bine prin referire la vederile lor istorice. Împotriva apologiei pe care Karamzin o făcea autocraţiei ruseşti, decembriştii au oferit o apologie a principiilor republicane prezente în istoria Rusiei. Ei invocau cu entuziasm „republicile“ medievale din Pskov şi Novgorod, fiind convinşi că „vechiul spirit rusesc al libertăţii“, deşi

înăbuşit în repetate rânduri, era încă viu. Rileev credea că ar fi fost suficientă o bătaie a vechilor clopote pentru ca oamenii din Novgorod, care nu se schimbaseră de-a lungul secolelor, să se strângă în piaţa oraşului. Kakhovski vedea comunele ţărăneşti ca pe nişte „mici republici", rămăşiţe vii ale vechii libertăţi slave[5]. Autocraţia era văzută de decembrişti ca o instituţie străină, de origine tătară. Ivan cel Groaznic era tratat de ei ca un tiran sângeros; atunci când se refereau la lupta lui cu nobilimea, ei luau partea celei din urmă (vezi, de exemplu, „Duma" lui Rileev, despre Kurbski). Sfatul Boieresc şi Adunarea Generală a Ţinuturilor, ce înfloriseră sub primii Romanovi, erau văzute ca germeni ai guvernării reprezentative moderne.

Faţă de Petru cel Mare, decembriştii aveau o atitudine ambivalentă. El era deopotrivă un despot, ca Ivan cel Groaznic, şi creatorul Rusiei moderne, occidentalizate. N. I. Turgheniev îl numea „tiran", dar N. A. Bestuzev declara că „îl iubea cu pasiune pe acel tiran"[6]; Rileev îl preţuia pe Petru, dar în acelaşi timp îl idealiza pe hatmanul Mazepa care luptase împotriva lui Petru pentru vechile drepturi ale cazacilor (vezi poemul lui Rileev, „Voinarovski"). Despotismul lui Petru putea fi trecut cu vederea de decembrişti, datorită reformelor lui, dar cel al succesorilor săi nu-şi mai găsea nicio scuză. Ca atare, ei comentau cu vădită simpatie tentativa de reformă constituţională eşuată a vechii aristocraţii de la 1730.

În opinia lui Puşkin, care cunoştea bine mediul decembrist, mişcarea acestora era ultima fază a vechii lupte dintre autocraţie şi aristocraţia rusească. Această perspectivă era cu siguranţă exagerată, dar conţinea şi un grăunte de adevăr. „Revoluţionarismul nobililiar" era în esenţă un amestec particular între idealizarea retrospectivă a „vechilor libertăţi" – care însemnaseră desigur, chiar dacă nu exclusiv, libertăţi pentru nobili – şi noul liberalism burghez; astfel, mulţi decembrişti credeau că luptă pentru *restaurarea libertăţii* în Rusia. E semnificativ, în această privinţă, faptul

că ei erau foarte interesaţi de Polonia, care fusese în trecut un exemplu clasic de ţară a „republicanismului“ feudal şi era pe cale să devină un exemplu la fel de clasic de „revoluţionarism nobiliar“; de asemenea, se simţeau aproape de Lelewel, care, polemizând cu Karamzin, punea accentul pe principiile „republicane“ ce acţionaseră în istoria naţiunilor slave[7].

Exista, totuşi, o diferenţă importantă între „revoluţionarii nobili“ ruşi şi cei polonezi. Decembriştii (spre deosebire de polonezi) dădeau glas unui mod de gândire mai apropiat de iluminism decât de romantism. Chiar şi aceia care (asemenea lui Rileev şi Küchelbecker) simpatizau cu unele tendinţe romantice din literatură erau foarte departe de naţionalismul romantic, care trata naţiunile ca pe individualităţi colective unice, fiecare dintre ele având de împlinit o misiune specială în istoria universală. Pestel, în proiectul său constituţional numit „Justiţia rusească“, definea naţiunea ca o simplă aglomerare de indivizi vieţuind în acelaşi stat şi colaborând pentru bunăstarea generală[8] (nu e de mirare, deci, că rusificarea minorităţilor naţionale în cadrul viitorului stat constituţional i se părea o sarcină meritorie, raţională şi uşor de îndeplinit). Proiectul constituţional al Societăţii Nordice (elaborat de Nikita Muraviev) pleda, în opoziţie cu centralismul lui Pestel, pentru o federalizare a statului rus, dar acest federalism se baza pe o viziune la fel de mecanică şi anistorică a societăţii: e suficient să ne gândim la faptul că graniţele dintre „statele“ viitoarei federaţii ruse urmau să fie trasate într-o manieră complet artificială, fără a se acorda nici o atenţie criteriilor istorice şi etnice.

Convingerea decembriştilor că „vechile libertăţi ruseşti“ puteu fi restaurate nu era, cu toate acestea, decât o formă de auto-amăgire. De fapt, libertatea pentru care luptau ei nu era altceva decât noua libertate burghezo-liberală din Occident. Mişcarea lor poate fi caracterizată drept „liberalism revoluţionar“ – o combinaţie care nu s-a mai repetat nicio-

dată în istoria ulterioară a gândirii revoluţionare ruseşti. Din acest punct de vedere cauza decembriştilor nu a găsit niciun succesor în Rusia. Se spune adesea că decembriştii l-au stimulat pe Herzen; e oarece adevăr în această afirmaţie, dar nu trebuie să trecem cu vederea faptul că cel din urmă era un „nobil revoluţionar" covertit apoi la populism şi care a ajuns să se delare nesatisfăcut de viziunea „pur liberală" a libertăţii. Pestel – cel mai radical dintre decembrişti – este adesea tratat ca un precursor al „iacobinilor" ruşi din anii '60 şi '70. Faptul este de înţeles dacă luăm în considerare concepţia sa despre lovitura de stat militară şi înclinaţiile sale centraliste, dar opţiunea sa pentru doctrina liberală a libertăţii politice şi pentru o economie de tip *laissez faire* îl distinge net de ceea ce se va numi „iacobinism" în a doua jumătate a secolului. În mod caracteristic, în gândirea politică rusească de după decembrişti liberalismul a încetat să mai fie revoluţionar, tot astfel cum revoluţionarii au început să întoarcă spatele moştenirii liberale a Occidentului.

Slavofilii şi occidentaliştii

Înfrângerea mişcării decembriste a inaugurat o nouă epocă în gândirea rusească – o epocă în care *intelighenţia* rusească, pierzându-şi speranţa într-o schimbare politică, şi-a redirecţionat atenţia dinspre chestiunile politice spre cele filozofice. Sub domnia despotică a lui Nicolae I, orice activitate politică a devenit imposibilă; profunda insatisfacţie existentă în mediile educate a fost astfel în mod necesar „interiorizată", transferată deci în sfera „gândirii pure", unde şi-a găsit expresia într-o căutare intensă a sensului vieţii personale şi a celei naţionale[9]. Cel mai important rezultat al acestor căutări filozofice a fost reformularea problemei fundamentale a relaţiei dintre Rusia şi Occident.

Primul gânditor care a conferit adâncime filozofică acestei probleme a fost, indubitabil, Petr Ceaadaev (1794-1856).

Ca tânăr ofiţer al gărzii regale el a fost apropiat de decembrişti, dar nu mai târziu de 1821-1822 a suferit o criză spirituală ce l-a îndreptat spre religie, criză acutizată după suprimarea insurecţiei decembriste. Rezultatul a fost ciclul de opt „Scrisori filozofice“, scrise (în franceză) între 1828 şi 1831[10]. Dintre aceste „Scrisori“ doar prima – consacrată problemelor ruseşti – a fost publicată (în ziarul *Telescop*, 1836) în timpul vieţii autorului.

Urmându-i pe tradiţionaliştii francezi[11], Chaadaev aborda în „Scrisorile“ sale problema autonomiei morale şi intelectuale a individului. Ordinea naturală a lucrurilor, argumenta el, se bazează pe dependenţă şi supunere; intelectul individual trebuie subordonat raţiunii universale a umanităţii. Fiinţa e stratificată ierarhic: la vârf se află Dumnezeul transcendent; emanaţia sa este „lumea conştiinţei“ – adică a conştiinţei sociale supra-individuale –, vieţuind în conformitate cu tradiţia şi dezvoltându-se odată cu ea; dedesubt se află conştiinţa empirică a indivizilor izolaţi; pe treapta cea mai de jos se află natura pre-umană. Ceaadaev vedea esenţa istoriei şi punctul nodal al „conştiinţei universale“ în creştinism, iar cea mai „istorică“ şi „socială“ formă de creştinism era pentru el Biserica Romano-Catolică. În opoziţie cu Europa (mai ales cu Europa catolică), Rusia era, în ochii săi, o ţară uitată de Providenţă, fără trecut şi viitor, o naţiune ciudată căreia îi lipsea continuitatea supraindividuală a tradiţiei, vieţuind izolată faţă de restul omenirii şi fără să joace niciun rol în istoria universală. Ruşii erau, prin urmare, condamnaţi la sterilitate, având a se simţi veşnic asemeni unor „nomazi fără patrie“, indivizi singuratici şi divizaţi sufleteşte.

Nu-i de mirare că prima sa „Scrisoare filozofică“ a trezit o indignare extremă în cercurile oficiale şi printre ruşii conservatori şi naţionalişti. Ceaadaev a fost declarat nebun şi a fost pus sub supraveghere medicală, revista *Telescop* a fost desfiinţată iar editorul său, Nadejdin, a primit o amendă.

În „Apologia unui nebun“ (1837), Ceaadaev şi-a modificat vederile asupra Rusiei, reformulându-le mai pe gustul patrioţilor ruşi. A recunoscut că „lipsa istoriei naţionale“ putea constitui şi un soi de privilegiu: fără „povara trecutului“, Rusia nu avea de întâmpinat niciun obsatcol pentru a învăţa din experienţa Europei şi pentru a-şi întemeia viitorul pe baze pur raţionale. Astfel, acest admirator rus al tradiţiei a formulat opinia că privilegiul specific al Rusiei consta în faptul că era o *tabula rasa* – o viziune care, transmisă prin intermediul lui Herzen, avea să se potrivească bine cu ţelurile revoluţionarilor ruşi.

În controversa dintre slavofili şi occidentalişti, poziţia lui Ceaadaev era mai degrabă atipică. El era un înfocat occidentalist, fără să fie însă nici liberal, nici democrat; iubea Europa veche, aristocratică şi idealiza Evul Mediu ca pe o epocă a ordinii universale şi unităţii spirituale. Ca şi slavofilii, el tânjea după o reconciliere între filozofie şi religie, ceea ce l-a împins către anti-hegeliana „filozofie a revelaţiei“ a lui Schelling.

Slavofilii (termenul fusese la origine o poreclă) erau un grup de latifundiari educaţi care criticau occidentalizarea Rusiei şi predicau întoarcerea la „adevăratul creştinism“ şi la principiile slave ale vieţii ruseşti de dinainte de Petru. Ideologia lor, care s-a cristalizat la sfârşitul anilor ’30, era, într-un fel, un răspuns la pesimismul lui Ceaadaev. Pentru ei, ceea ce Ceaadaev spusese despre ruşi în general era în esenţă corect în privinţa ruşilor occidentalizaţi: aceştia erau într-adevăr „nomazi apatrizi“, alienaţi şi dezrădăcinaţi; dar ei puteau să-şi recâştige patria şi să-şi recapete sănătatea morală prin întoarcerea spre popor, care rămăsese fidel creştinismului ortodox şi vechilor principii slave ale „vieţii comunitare“.

Principalul filozof al slavofililor a fost Ivan Kireevski (1806-1856). Gândirea sa filozofică şi istoriozofică se baza pe critica raţionalismului şi a individualismului european. Raţionalismul în viaţa socială – argumenta el – duce la atomizarea societăţii; societatea raţionalizată este un artefact

mecanic, care îi leagă pe oameni unul de altul fără a izbuti să-i unească. Un prototip al societăţii de acest fel era Roma antică, al cărei raţionalism juridic a exercitat o influenţă fatală asupra creştinismului occidental. Un alt factor care a determinat dezvoltarea istorică a Europei au fost cuceririle – sursă de antagonisme, făcând imposibilă crearea unei societăţi organice, cu unitate interioară. Rusia, care nu a experimentat nici influenţa Romei, nici vreo ocupaţie, era, spre deosebire de Occident, o societate închegată înlăuntru, bazată pe comunitatea de credinţă şi obiceiuri, o societate ai cărei factori integratori nu erau simplele interese, ci convingerile morale, nu lucrurile ci valorile.

Antiteza dintre Rusia şi Europa o presupunea – după Kireevski – pe cea dintre două tipuri de personalităţi şi două tipuri de cunoaştere: personalitatea integrală se opunea celei dezintegrate; cunoaşterea integrală şi vie era contrapusă gândirii abstracte şi logice. Raţionalismul este o boală care distruge unitatea primordială a spiritului; cunoaşterea raţională transformă realitatea într-un agregat de fragmente izolate sau în cel mai bun caz într-un ţesut dialectic de noţiuni abstracte, fără substanţă. Doar unind toate forţele spirituale, prin concentrarea religioasă a spiritului, putem găsi în noi înşine „rădăcina interioară a cunoaşterii“ şi atinge, prin ea, „o viziune integrală“. Pentru a-şi susţine vederile, Kireevski se referea la critica lui Schelling la adresa lui Hegel, adăugând, totuşi, că filozofia pozitivă creştină ce îi servea ca postulat lui Schelling putea să răsară doar din solul creştinătăţii ortodoxe ruse[12].

Ideile lui Kireevski au fost dezvoltate de Alexei Khomiakov (1804-1860), care a creat teoria slavofilă despre biserică. În tratatul său intitulat „Biserica este unică“ şi într-o serie de scrisori către teologul W. Palmer de la Oxford (pe care a încercat să-l convertească la creştinismul ortodox)[13], el definea Biserica drept „un organism viu al adevărului şi iubirii“, o comunitate supraindividuală bazată pe principiul

lui *sobornost*, adică unitate în spaţiul libertăţii şi concilierii – din cuvintele ruseşti *sobor* (consiliu, adunare) şi *sobirat* (a aduce împreună, a uni). *Sobornost*, conceput ca un dar al Sfântului Duh, era, după Khomiakov, o precondiţie a adevăratei comunităţi şi a veritabilei cunoaşteri. Bisericile occidentale, infestate de raţionalism, şi-au pierdut acest dar de nepreţuit şi trebuiau să aleagă, prin urmare, între „unitate fără libertate" (catolicismul) şi „libertate fără unitate" (protestantismul). Singura depozitară a adevăratului *sobornost* era, după Khomiakov, Biserica Ortodoxă. În ciuda acestei concluzii, operele sale ecleziologice au fost interzise în Rusia şi publicate în străinătate: din punctul de vedere al Sfântului Sinod, *sobornost* era un principiu periculos, echivalând cu o negare a autorităţii şi o neglijare a formelor exterioare, instituţionale, ale vieţii religioase.

Printre slavofilii generaţiei următoare, cel mai original gânditor a fost Konstantin Aksakov (1817-1860). În tinereţe el fusese, ca şi prietenul său cel mai bun, Iu. Samarin, un hegelian, şi încercase să găsească calea de mijloc între slavofilism şi occidentalism; mai târziu, însă (la mijlocul anilor '40), a devenit un naţionalist ardent şi cel mai fanatic inamic a tot ce însemna Occident. Preocupările sale de căpetenie se îndreptau spre interpretarea filozofică a istoriei ruse. Occidentul – susţinea el – alesese „adevărul exterior", în timp ce Rusia reprezenta „adevărul interior". Prin „adevăr interior" el înţelegea vocea conştiinţei, tradiţiile interiorizate ale societăţii; prin „adevăr exterior", înţelegea formele alienate, „artificiale" ale vieţii sociale, în primul rând toate formele juridice şi politice. Legea şi Statul, după el, reprezentau „principiul sclaviei", care înlocuia conştiinţa umană cu un „aparat instituţional extern". Autocraţia în sfera politicii era, în teoria lui Aksakov, nu doar compatibilă cu libertatea, dar chiar o condiţie esenţială a ei: libertatea era concepută nu ca libertate politică, ci ca eliberare de politic şi o asemenea libertate nu putea exista decât sub un conducător autocrat,

care să poarte pe umerii săi povara guvernării. În Rusia moscovită, relaţia dintre „Stat“ şi „Pământ“ consta în non-intervenţie mutuală: oamenii nu încercau niciodată să conducă, iar monarhii nu se amestecau în viaţa socială. Ideea de stat absolut, care poate altera sau distruge în mod arbitrar principiile active ale societăţii, a fost introdusă în Rusia de către Petru cel Mare[14]. După reformele sale violente, doar viaţa poporului a păstrat vechiul „adevăr interior“. Țărănimea patriarhală rusească şi-a găsit în Aksakov admiratorul cel mai entuziast şi necritic. Comuna ţărănească era văzută de el ca celula de bază a unei societăţi ideale, unite de principiile morale ale unanimităţii şi concordiei, fără loc pentru egoism şi dispensându-se de „adevărul exterior“ impus cu forţa de justiţie.

Slavofilismul era, prin urmare, o utopie retrospectivă, o formă a nostalgiei după armonia pierdută, o variantă rusească a romantismului conservator, situată în opoziţie cu instituţiile şi valorile civilizaţiei capitaliste moderne. Utopismul romantic îi depsebea pe slavofili de Mihail Pogodin (1800-1875), cunoscut istoric şi editor al ziarului *Moscovitul*, care altminteri se situa de partea lor în lupta împotriva occidentalizării. Pogodin nu tânjea după Rusia de dinainte de Petru; dimpotrivă, el era un apologet al lui Petru cel Mare, în calitatea sa de creator al puterii politice ruseşti. El considera că superioritatea Rusiei asupra Occidentului rezida în instituţia autocraţiei nelimitate şi nu în comuna patriarhală sau în spiritul lui *sobornost* din biserica rusă. Vederile lui sunt adesea etichetate drept „naţionalism oficial“, dar acest procedeu este întrucâtva înşelător: el era un panslavist convins şi din acest punct de vedere nu putea fi un purtător de cuvânt al cercurilor oficiale, care se agăţau de principiile legitimismului tradiţional[15].

În timpul domniei lui Alexandru al II-lea, noile condiţii politice au făcut posibil şi chiar au impus ca slavofilii să treacă de la teorie la practică. Slavofilismul a fost transfor-

mat pe de o parte în panslavism, şi pe de altă parte în aripa dreaptă a liberalismului nobiliar. Ivan Aksakov (fratele lui Konstantin Aksakov) a devenit liderul mişcării panslaviste: Samarin şi Koşelev au jucat un rol activ în emanciparea şerbilor, apărând comuna ţărănească ca pe un meterez împotriva proletarizării şi un furnizor de mână de lucru ieftină pentru domeniile nobiliare. În ambele cazuri, utopia romantică a fost abandonată şi înlocuită de scopuri politice mai realiste, cu o acceptare cel puţin tacită a modernizării capitaliste a statului rus.

Să ne întoarcem acum la occidentalişti. Figura cea mai importantă a acestui grup a fost faimosul critic literar Vissarion Belinski (1811-1848). În anii '30 el era entuziasmat de filozofia germană şi, împreună cu tânărul Bakunin, era liderul spiritual al cercului filozofic iniţiat de Nikolai Stankevici (1813-1840). Ca şi alţi membri ai cercului, el trecuse prin şcoala hegelianismului. Teza lui Hegel, „ceea ce este real este raţional, ceea ce este raţional este real", l-a făcut să proclame (spre sfârşitul lui 1837) „reconcilierea" sa filozofică cu „realitatea". De fapt, era vorba despre o pseudoreconciliere, izvorâtă din sentimentul dureros al neputinţei protestului individual împotriva unei realităţi sociale oribile, dar puternice. „Raţiunea" realităţii, susţinea Belinski, este o lege necesară a dezvoltării acelui *Weltgeist*, complet independent de voinţa subiectivă a indivizilor; revolta unui individ împotriva Raţiunii Istoriei, spunea Belinski, este întotdeauna particulară şi prin urmare futilă, subiectivă şi iraţională. La începutul anilor '40, Belinski renunţa la „reconcilierea" sa, realizând că noţiunea sa de „realitate raţională" nu fusese suficient de dialectică şi că ar fi trebuit să dezvolte şi „ideea de negaţie". El s-a revoltat împotriva teodiceei istoriozofice, a respins moştenirea iluminismului francez, a înlocuit istoricismul conservator cu filozofia hegeliană de stânga „a acţiunii" şi a propus ideea de individ liber, autonom, ireductibil la condiţia de simplu instrument

al unor forţe impersonale. La sfârşitul vieţii sale el s-a apropiat mult de materialismul lui Feuerbach, în care recunoştea antropocentrismul filozofic, cel care elibera individul de puterea despotică a „spiritului absolut“ şi reabilita „latura naturală“ a existenţei umane.

În estetica sa, Belinski s-a inspirat din idealismul şi romantismul german[16], pe care a încercat să le transforme într-un fundament teoretic pentru realismul literar – reprezentat în Rusia de Gogol – şi de ceea ce se va numi mai târziu „şcoala naturalistă“. El a încurajat dezvoltarea unui caracter naţional distinctiv al literaturii ruse, dar a protestat viguros împotriva stabilirii unei opoziţii dintre acesta şi valorile general umane sau a limitării lui la sfera folclorului şi la temele istoriei naţionale. Arta era pentru el „contemplarea imediată a adevărului sau gândirea în imagini“; în critica literară, el revendica „metoda socială şi istorică“. Văzând în literatură un instrument puternic în slujba gândirii progresiste, el a propagat ideile democrate şi a ajuns să fie recunoscut, de o întreagă generaţie de scriitori şi cititori ruşi, drept un educator şi drept cea mai importantă autoritate morală. Cât de pasionată era atitudinea sa faţă de literatura rusă se poate vedea din faimoasa sa scrisoare către Gogol (15 iulie 1847)[17], pe care l-a acuzat violent că trădează, în ultima sa carte (*Pagini alese din corespondenţa cu prietenii*), misiunea progresistă, de emancipare, pe care o aveau scriitorii ruşi.

Logica interioară a căutărilor filozofice ale lui Belinski l-a condus spre un conflict deschis cu slavofilii. Valorile sale se aflau într-un conflict acut cu conservatorismul romantic: el concepea personalitatea ca pe o negare radicală a credinţei şi tradiţiei „imediate“, acceptate ca atare, fără nicio reflecţie critică asupra lor; postula autonomia individului şi vedea esenţa istoriei în creşterea gradului de individualizare a omului şi în raţionalizarea societăţii; accepta – deşi nu în mod necritic – burghezia, progresul european şi solicita

continuarea occidentalizării în Rusia. Reformele lui Petru cel Mare constituiau pentru el nu o apostazie naţională, ci placa turnantă în procesul de transformare a „poporului“ patriarhal rus într-o „naţiune“ modernă.

Toţi occidentaliştii împărtăşeau ideea de personalitate liberă, autonomă – nimic altceva decât ideea împotriva căreia slavofilii îşi construiseră concepţia lor despre personalitatea armonioasă, „integrală“, a omului în stadiul pre-individuaţiei. Astfel, Timofei Granovski (1813-1855), membru al cercului lui Stankevici şi, mai târziu, profesor de istorie europeană la Universitatea din Moscova, va interpreta istoria ca pe un proces de „individualizare a maselor prin intermediul gândirii“ şi va proclama că libertatea personalităţii era principalul criteriu al progresului. Discipolul lui Granovski, Konstantin Kavelin (1818-1885), a aplicat această concepţie la istoria Rusiei, argumentând, în „Perspectivă asupra relaţiilor juridice din vechea Rusie“ (publicat în primul număr din revista *Contemporanul*, 1847), că procesul istoric rusesc consta în disoluţia graduală a legăturilor sociale patriarhale şi înlocuirea lor prin ordinea juridică a Statului centralizat, care lasă mai mult spaţiu pentru libertatea individuală. Văzut din această perspectivă, Petru cel Mare apărea ca primul individ complet emancipat din istoria rusească.

Vederile lui Kavelin au fost dezvoltate mai târziu de Boris Cicerin (1828-1904), filozof, istoric şi jurist, care a combinat economia politică liberală şi o fermă apărare a drepturilor civile cu hegelianismul de dreapta şi cu susţinerea unui stat puternic, centralizat. El se considera un discipol al lui Granovski şi, deşi din punct de vedere cronologic aparţinea unei generaţii mai tinere, el a rămas într-un anumit sens „un om al anilor ’40“. Ca liberal pro-occidental convins, era un adversar al slavofililor şi al populiştilor, pe care îi acuza de a ignorara rolului legii şi al formelor juridice în viaţa socială. Spre deosebire de slavofili şi de Cernîşevski,

el cerea abolirea comunei ţărăneşti, în care vedea cea mai mare oprelişte pentru dezvoltarea normală a Rusiei, susţinând (în mod eronat) că era o instituţie artificială şi relativ modernă, creată de Stat pentru a impune ţăranilor o responsabilitate fiscală comună. În construcţiile sale istorice el a reprezentat (împreună cu Kavelin) aşa-zisa „şcoală etatistă" – un curent de gândire care încerca să dovedească faptul că statul fusese întotdeauna principala forţă creatoare şi progresistă din istoria rusă.

Alt curent occidentalist era reprezentat în anii '40 de Valerian Maikov (1823-1847), un tânăr critic literar foarte apropiat pentru un timp de cercul de la Petersburg al lui Butaşevici-Petraşevski. În acest cerc (activ din 1845 până în 1849) se purtau dezbateri ideologice în jurul doctrinelor socialiştilor utopici francezi şi al materialismului antropologic al lui Feuerbach. Petraşevskienii combinau într-un stil propriu viziunea utopică a lui Fourier cu naturalismul lui Feuerbach: în ambele doctrine ei găseau ideea de „reabilitare a materiei" şi de iminentă regenerare a umanităţii („Armonia" lui Fourier, idealul lui Feuerbach de om nealienat, „asemenea lui Dumnezeu"); filozoful german îi ajuta să elimine ideea de Dumnezeu din învăţătura lui Fourier, dar numai pentru a o înlocui cu ideea „antropoteistică" de „divinitate a Omului". Astfel, interesul lor pentru Feuerbach se armoniza pe de o parte cu reacţia pozitivistă, naturalistă, împotriva idealismului filozofic, dar, pe de altă parte, le permitea să rămână fideli spiritului maximalist al unei epoci care îmbrăţişa toate sistemele şi viziunile utopice ale mântuirii intramundane. Ei şi-au exprimat o parte din idei în cele două părţi ale *Dicţionarului de buzunar de cuvinte străine*, publicat în 1845-1846[18]. Ideologia lor politică şi socială încerca să combine fourierismul cu ideile republicane sau cel puţin constituţionale, dar aceasta nu a dus la transformarea cercului lor într-o organizaţie politică clandestină (Petraşevski însuşi se opunea la asemenea tendinţe). Totuşi, în

ciuda acestui fapt, din punctul de vedere al guvernului ţarist, activităţile cercului erau extrem de periculoase – mai ales prin prisma mişcărilor revoluţionare care se petreceau în Occident. Principalii membri ai cercului au fost arestaţi şi (în decembrie 1849) condamnaţi la moarte. Doar în ultimul moment înainte de execuţie a fost schimbat cumplitul verdict printr-unul de exil cu muncă silnică în Siberia. Printre cei 21 de Petraşevskişti care au trecut prin această experienţă de coşmar era şi scriitorul Feodor Dostoievski.

Valerian Maikov reprezenta minoritatea pre-pozitivistă cu o gândire sobră din cercul lui Petraşevski. El combina filozofia lui Feuerbach nu cu învăţătura lui Fourier, ci cu ideile lui Comte şi Mill, şi credea în ştiinţă, ca propulsor prim al progresului social. Occidentalismul său – şi din acest punct de vedere vederile sale erau împărtăşite pe deplin de Petraşevski – se traducea printr-un soi de „umanism cosmopolit“: sentimentul naţionalităţii, afirma el, slăbeşte odată cu progresul civilizaţiei; un individ, pentru a se emancipa cu adevărat, trebuie să se ridice peste naţionalitatea sa şi să scape de trăsăturile specifice ale contextului său naţional. Ar trebui adăugat că aceste opinii erau direcţionate nu doar împotriva slavofilismului, dar şi împotriva vederilor lui Belinski, care trata naţiunile ca pe „individualităţi ale omenirii“ şi care vedea în ele instrumente indispensabile ale progresului istoric[19].

Astfel, în opoziţie cu slavofilismul, mişcarea occidentalistă rusească a anilor ’40 nu a fost o şcoală de gândire omogenă; a fost mai degrabă un numitor comun al unor curente potenţial divergente, o platformă comună pentru toţi gânditorii – atât democraţi ca Belinski, cât şi liberali moderaţi precum Kavelin – care credeau că Rusia putea şi trebuia să urmeze modelul general al progresului european. El se formase prin opoziţie cu slavofilismul şi era condamnat să se dezintegreze în faţa unor noi probleme, imposibil de rezolvat în cadrul unei controverse istoriozofice abstracte despre valorile ruseşti

şi cele europene. După evenimentele revoluţionare din anii 1848-1849, ruşii progresişti, conştientizând pe deplin că progresul european era un proces contradictoriu şi că Europa nu era un întreg omogen, au fost forţaţi să ajungă la concluzia că noţiunea de „occidentalism“ era prea generală şi că trebuiau să aleagă măcar între Occidentul burghez şi cel socialist.

De la occidentalismul hegelian la „socialismul rus“

Un caz edificator pentru disoluţia occidentalismului democratic este reprezentat de evoluţia ideologică a lui Aleksandr Herzen (1812-1870). Nota distinctivă a biografiei sale intelectuale e dată de faptul că, încă de la început, el considera epoca sa ca pe una de criză, din care – în concordanţă cu legile „palingenezei“ sociale – se va naşte o lume nouă, regenerată. În cercul studenţesc de opoziţie pe care l-a organizat împreună cu prietenul său Nikolai Ogarev (1813-1877) şi în timpul anilor de exil la Perm, Viatka şi Vladimir (1834-1840), el a studiat, alături de filozofia germană, operele romanticilor sociali francezi (saint-simoniştii, Leroux, Ballanche) şi, sub influenţa lor, a comparat civilizaţia Europei contemporane cu civilizaţia decadentă a Romei antice, iar pe socialiştii europeni cu primii creştini. Acest mod de a gândi l-a făcut să se întrebe dacă nu cumva ruşii, şi slavii în general, nu jucau în istorie rolul noilor barbari. Deja în prima jumătate a anilor ’40, el lua în considerare posibila valabilitate a unor idei ale slavofililor sau ale poetului polonez Adam Mickiewicz[20], expuse de acesta în conferinţele sale de la Paris.

Cu toate acestea, în operele sale filozofice din anii ’40, care sunt şi cele mai bune producţii ale hegelianismului de stânga din Rusia, Herzen a rămas un occidentalist. Era interesat în mod particular de „filozofia acţiunii“, pe care o concepea în opoziţie cu „panlogismul“ lui Hegel[21]. Într-o se-

rie de eseuri cu titlul „Diletantismul în ştiinţă“ (1843), el scria: „Acţiunea e personalitatea însăşi“[22]. Aceasta însemna că, pentru a deveni o personalitate, omul trebuia să depăşească „natura sa naturală imediată“, să se ridice la nivelul gândirii impersonale, abstracte, să se piardă în domeniul „Generalului“ şi apoi să se regăsească şi să se exprime prin activitatea conştientă, liberă, schimbând lumea în direcţia raţională pe care o doreşte. În opera sa filozofică cea mai importantă, „Scrisori despre studiul naturii“ (1845), problema personalităţii era expusă pe fundalul dezvoltării istorice a atitudinilor filozofice despre Natură. Leitmotivul „Scrisorilor“ era imperativul reconcilierii dintre empirismul naturalist (identificat cu materialismul) şi idealismul, cu o insistenţă specială asupra ideii ca această reconciliere să se realizeze nu doar de dragul ştiinţei, ci spre beneficiul personalităţii umane. Idealismul, după Herzen, reprezenta „Generalul“ şi ameninţa să ignore şi să anihileze individualul; „materialismul“, pe de altă parte, ameninţa să reducă omul la particularităţile sale naturale „imediate“; viitoarea sinteză a celor două puncte de vedere ar salvgarda drepturile individului şi ar „reabilita natura“, dar fără ca marile realizări ale idealismului, ce ridicaseră omul la nivelul gândirii abstracte, să se piardă.

La începutul anului 1847, lui Herzen i s-a permis, în cele din urmă, să-şi realizeze vechiul proiect de a călători în Occident. El nu fusese niciodată un admirator fără discernământ al Occidentului burghez, dar Franţa lui Louis-Philippe i s-a părut chiar mai rea decât se aşteptase. În „Scrisori din Franţa şi Italia“ (1847-1852), el şi-a dat glas sentimentelor printr-o critică estetică, în notă oarecum aristocratică, a civilizaţiei burgheze occidentale, pe care a prezentat-o ca pe tărâmul urât al mediocrităţii banale. Victoria burgheziei în revoluţia de la 1848 a fost pentru el un şoc violent, care l-a făcut să-şi piardă credinţa într-un progres inevitabil, conceput teleologic. În cartea sa *De pe celălalt ţărm*

(1850), el s-a despărţit până la urmă de hegelianism[23]: istoria, afirmă el, nu are nicio „Raţiune", nu e decât un joc orb al norocului, o eternă improvizaţie, care nu se repetă niciodată.

După ce a ajuns la concluzia că socialismul nu avea nicio şansă în Europa, de vreme ce Europa îşi găsise deja „echilibrul" în structura burgheză, Herzen a conceput o doctrină a „socialismului rusesc", dezvoltată mai ales în lucrările sale „Du développement des idées révolutionnaires en Russie" (1850), „Le peuple russe et le socialisme" (1851) şi „Lumea veche şi Rusia" (1854). Aflăm aici câteva idei caracteristice ale lui Ceaadaev, ale slavofililor şi ale occidentaliştilor liberal-democraţi din anii '40. Ca şi Ceaadaev, creatorul „socialismului rusesc" afirma că Rusia era o ţară fără istorie, o ţară unde nici o „povară a trecutului" nu va împiedica introducerea unei noi organizări sociale, mai bune. Ca şi slavofilii, el credea că imensa superioritate a Rusiei asupra Occidentului rezida în comuna ţărănească şi în lipsa unei tradiţii juridice ferme a proprietăţii private; el credea, totuşi, că structurile sociale „comunitare" trebuiau să fie pătrunse de „ideea de personalitate", care fusese importată de Rusia din Occident, fiind încorporată în *intelighenţia* rusească, mai ales în mica nobilime educată. Libertatea individuală, gândea Herzen, se dezvoltase cel mai deplin în Anglia, dar această dezvoltare fusese plătită cu dispariţia totală a principiului comunitar; de cealaltă parte, ţăranul rus îşi păstrase viaţa comunitară, dar fusese înghiţit de ea. Sarcina „socialismului rus" era prin urmare acela de a reconcilia valorile intelighenţiei ruseşti occidentalizate cu „comunismul" ţărănimii ruse: „de a păstreza comuna şi a elibereza individul"[24].

În ciuda deziluziei sale faţă de Occident, Herzen a ales să emigreze, s-a stabilit la Londra şi a organizat, cu ajutorul democraţilor polonezi, societatea Presa Rusească Liberă. (Din 1856 el a fost ajutat în această sarcină de către Ogarev.) În primii ani ai domniei lui Alexandru II, publicaţiile sale – mai

ales ziarul *The Bell* – au exercitat o influenţă puternică asupra cercurilor liberale din Rusia. Această influenţă, totuşi, nu a putut supravieţui valului crescând de şovinism rusesc ce a urmat insurecţiei poloneze din 1863 (Herzen s-a situat de partea polonezilor). La mijlocul anilor '60 autoritatea lui Herzen decăzuse chiar printre revoluţionari, care vedeau în el pe reprezentantul unei generaţii depăşite şi îl acuzau de aristocratism şi liberalism. Şi el, de altfel, a criticat aspru caracterul rudimentar şi plebeu al rivalilor săi şi a accentuat cu mândrie, în splendidele sale memorii, *Trecutul şi gândirea mea*, că era unul dintre „oamenii anilor '40"[25].

Ar trebui adăugat că, spre sfârşitul vieţii sale, Herzen nu a mai opus Rusia Europei, şi-a recuperat încrederea în socialismul occidental şi a renunţat la viziunea sa catastrofică despre demolarea revoluţionară a „vechii lumi". În scrisorile sale deschise către Bakunin („Scrisori către un vechi camarad", 1869), el îşi punea toate speranţele în Internaţionala I, văzând în ea o organizaţie care, spre deosebire de mişcarea anarhistă, prefera să folosească metodele de luptă legale, non-revoluţionare.

„Iluminiştii" anilor '60

Înfrângerea Rusiei în Războiul Crimeei, împreună cu moartea neaşteptată a lui Nicolae I, au creat o situaţie în care schimbările politice şi sociale erau de neevitat. Noul ţar, Alexandru al II-lea, a înţeles că unele reforme, înainte de toate emanciparea şerbilor, nu mai puteau fi amânate, că era necesară o relaxare a sistemului autocratic al lui Nicolae I. „Liberalismul" său era unul cu jumătate de inimă, dar totuşi a suscitat speranţe, a creat atmosfera unui „dezgheţ" şi a permis dezvoltarea unei opinii publice relativ puternice, cu orientări politice bine definite.

În domeniul gândirii socio-politice, evenimentul cel mai important a fost apariţia unui nou radicalism democratic. El

exprima idei şi atitudini ale elementelor non-conformiste din *raznochintsy*, adică *intelighenţia* provenită din afara nobilimii, oamenii educaţi de origine modestă, care au început să joace un rol proeminent în viaţa intelectuală şi socială a Rusiei. Organul principal al noii tendinţe era ziarul lui Nekrasov *Contemporanul*, iar conducătorii săi ideologici erau amândoi fiii unor preoţi de ţară: Nikolai Cernîşevski (1828-1889), jurnalist cu o minte enciclopedică, de savant, şi discipolul său, criticul literar Nikolai Dobroliubov (1836-1861). Simţind acut diferenţa dintre ei şi „oamenii anilor ’40“, ei s-au prezentat ca reprezentanţi ai „oamenilor noi“, cu totul deosebiţi de liberalii idealişti şi nehotărâţi ai nobilimii. Semnificativ din acest punct de vedere este mai ales articolul lui Dobroliubov „Ce este oblomovismul?“ (1859), o lungă recenzie a romanului *Oblomov*, de Goncearov: „oamenii anilor ’40“ erau acuzaţi aici de visare leneşă şi de paralizia voinţei, rezultat al eşecului lor în a se rupe de mentalitatea şi modul de viaţă parazitar al clasei privilegiate[26].

În vederile lor filozofice, „oamenii noi“ reprezentau materialismul şi raţionalismul simţului comun, combinate cu o credinţă fermă în natura umană concepută ca în mod fundamental neschimbătoare şi raţională. Conceptele de „raţiune“ şi „natură umană“ le-au servit ca mijloace puternice în lupta pasionată împotriva instituţiilor, tradiţiilor şi prejudecăţilor unei societăţi semi-feudale, o luptă similară aceleia purtate de gânditorii Iluminismului francez; pentru acest motiv ei au şi fost numiţi mai târziu „iluminiştii ruşi“. Raţionalismul anistoric şi dogmatic de secol XVIII era puternic înrădăcinat mai ales la Dobroliubov, care vedea esenţa însăşi a progresului în lupta pentru tendinţele „naturale“ ale dezvoltării şi împotriva celor „nenaturale“. Vederile filozofice ale lui Cernîşevski, expuse mai ales în *Principiul antropologic în filozofie* (1860)[27], erau mai complicate, pentru că el încerca să combine naturalismul şi raţionalismul Iluminismului cu câteva elemente de istoricism şi cu dialecti-

ca hegeliană. El se considera un discipol al lui Feuerbach, şi într-adevăr existau câteva motive tipic feueurbachiene în antropocentrismul său, în apărarea dârză a individului uman împotriva uzurpărilor sale din partea ipostazelor hegeliene ale „Universalului". Identificăm aceste motive chiar şi în estetica sa, în teza de tinereţe despre „Relaţia estetică a artei cu realitatea" (1853), în care proclama că cea mai înaltă şi mai autentică frumuseţe se găseşte nu pe tărâmul idealurilor platonice ale Spiritului hegelian, ci printre oamenii vii, din carne şi oase, printre fiinţele umane (concluzia logică a acestei judecăţi era că arta este un simplu substitut al naturii şi că frumuseţea e totuna cu plinătatea vieţii). În etică, el a dezvoltat o teorie a „egoismului raţional", foarte asemănător teoriei lui Helvetius şi doctrinei utilitarismului englez. În ansamblu, totuşi, „principiul antropologic" al lui Cernîşevski coincidea în esenţă cu mai schematicul concept de „natură umană" al lui Dobroliubov; componenta sa morală inseparabilă, accentul asupra antropocentrismului şi eliberării individului îl distingeau de scientismul pozitivist, făcându-l consonant cu adevăratul spirit al Iluminismului european.

În multe privinţe – ca de exemplu în aderenţa sa la viziunea conform căreia eliberarea individului este valoarea centrală şi criteriul de bază al progresului istoric, în convingerea că Rusia ar trebui să recunoască umil superioritatea realizărilor occidentlale şi să înveţe din acestea – Cernîşevski a continuat linia ccidentalismului rusesc. Totuşi, a existat un moment (în anii 1856-1857) când el a crezut că trebuie să se rupă de epigonii occidentalismului şi să se declare, din mai multe puncte de vedere, mai aproape de poziţiile slavofililor. Această apropiere se referea la atitudinea sa faţă de economia politică liberală şi de comuna ţărănească. El chiar a propus slavofililor un fel de alianţă pentru a apărara împreună comuna împotriva economiştilor liberali, care cereau abolirea ei dimpreună cu abolirea

aservirii feudale. Totuşi, această alianţă nu putea ajunge la o finalitate, întrucât motivaţiile celor doi parteneri erau complet diferite: slavofilii doreau să menţină relaţiile sociale pre-capitaliste în sate, în timp ce Cernîşevski vedea comuna ca pe un mijloc potrivit pentru tranziţia directă spre un colectivism socialist raţional.

În articolele sale de economie politică (care erau uneori criticate, dar întotdeauna apreciate superlativ de către Marx), Cernîşevski opunea liberalismului burghez o concepţie a „economiei politice a oamenilor muncii". El îi denunţa pe apologeţii industrializării burgheze că fac un idol din „binele naţional", neglijând bunăstarea oamenilor. El recunoştea deschis progresul dezvoltării capitaliste din Occident, dar era conştient de asemenea de tragicele sale contradicţii şi îşi dorea pentru patria sa un progres mai uman şi, în acelaşi timp, mai rapid. În „Critica prejudecăţilor filozofice împotriva comunei ţărăneşti" (1859), el argumenta că Rusia – şi ţările înapoiate în general– puteau profita de pe urma experienţei şi achiziţiilor ştiinţifice ale Occidentului „pentru a trece peste fazele intermediare ale dezvoltării sau cel puţin pentru a le reduce substanţial durata"[28]. Argumentul său principal în favoarea comunei se baza pe o viziune dialectică a progresului: el susţinea că prima etapă a oricărei dezvoltări era, de regulă, similară ca formă celei de-a treia; astfel, colectivismul comunal primitiv era asemănător ca formă colectivismului dezvoltat al societăţii socialiste, ceea ce poate face mai uşoară tranziţia către acesta din urmă.

Critica lui Cernîşevski la adresa liberalilor se ridica şi împotriva liberalismului politic. Într-o serie de articole despre istoria politică franceză, el distingea net între liberali, care ţinteau spre o libertate „pur şi simplu politică", şi democraţi, care se preocupau în primul rând de bunăstarea socială a oamenilor. El nu a ezitat să spună chiar că Siberia era o ţară mai democratică decât Anglia, întrucât ţăranii sibe-

rieni trăiau mai în largul lor decât proletarii englezi („Monarhia din Iulie", 1858). Această concepţie despre democraţie a exercitat o influenţă profundă asupra gândirii populiste ruseşti, dar, ca o ironie a sorţii, nu acesta a fost ultimul cuvânt al lui Cernîşevski. Metodele nedemocratice ce se foloseau pentru a pregăti abolirea şerbiei l-au convins că libertatea politică era, în Rusia, o condiţie necesară a adevăratului progres social. Astfel, în „Scrisori fără adresă" (1862) – adresate de fapt ţarului Alexandru al II-lea – el a trecut de partea nobilimii liberale din Tver', care cerea o constituţie liberală pentru Rusia[29].

Evoluţia gândirii lui Cernîşevski a fost întreruptă de arestarea (1862) şi deportarea lui în Siberia răsăriteană pentru muncă silnică. A fost acuzat de activităţi revoluţionare, mai ales de redactarea unei proclamaţii către ţărani, dar acuzaţiile au rămas nedovedite. În exil, păstrându-şi integritatea până la final, a refuzat cu hotărâre să ceară îndurare. În temniţă, aşteptând judecata, a scris romanul *Ce-i de făcut?*[30]. Aici i-a înfăţişat pe „oamenii noi" din Rusia – „egoiştii raţionali", devotaţi cauzei progresului – precumşi şi un tip de revoluţionar ascetic, care se sacrifică pentru cauză (Rahmetov). Datorită aprobării unui cenzor, romanul a fost publicat în *Contemporanul* şi a devenit o sursă importantă de inspiraţie pentru mai multe generaţii de tineri progresişti ruşi.

După îndepărtarea lui Cernîşevski şi moartea lui Dobroliubov, cel mai popular scriitor din tabăra democrată a fost Dmitrii Pisarev (1840-1868), publicist şi critic literar la ziarul *Cuvântul Rus*[31]. Vederile sale politice erau relativ moderate dar, cu toate acestea, nici el nu a scăpat de persecuţie şi a stat la puşcărie patru ani. (A fost condamnat în 1862 pentru scrierea unei proclamaţii ilegale în apărarea lui Herzen. În puşcărie, totuşi, i s-a permis să citească şi să scrie, aşa că în anii de temniţă nu şi-a întrerupt activitatea literară.) Preocuparea lui principală era emanciparea individului de credinţele şi regulile de comportament tradiţionale; el atri-

buia un rol fundamental în eliberarea oamenilor de prejudecăţile şi legăturile sociale iraţionale tocmai dezvoltării şi popularizării ştiinţelor naturale. În articolele sale a pledat pentru atitudinea „realiştilor gânditori“, al căror prototip literar îl vedea în Bazarov, eroul „nihilist“ din romanul lui Turgheniev *Părinţi şi copii*[32]; opunându-se generaţiei „taţilor“, el era de acord să se numească pe sine însuşi „nihilist“ în sensul în care respingea tot ce nu se putea justifica din punct de vedere realist şi utilitar. Pentru el, cel mai mare duşman al „realismului“ era „esteticul“, prin care înţelegea o atitudine estetică şi idealistă în faţa vieţii, caracteristică intelectualilor proveniţi din rândurile nobilimii. În lupta sa obsesivă împotriva „esteticului“ a mers atât de departe încât să proclame că prin creaţia şi consumul produselor „strict artistice“ se contrazice principiul „economiei de forţe materiale şi intelectuale“, aşa că muzica şi artele plastice sunt cu totul inutile pentru omenire. Într-o recenzie („Distrugerea Esteticii“, 1865), el a interpretat teoria estetică a lui Cernîşevski ca ducând la eliminarea totală a esteticului, iar în articolele sale strânse sub titlul „Puşkin şi Belinski“ a ridiculizat poezia lui Puşkin şi a criticat aprecierea ei de către Belinski, pe care l-a caracterizat drept un „semirealist“. Aceste atitudini de iconoclasm agresiv şi radicalism puritan în domeniul artei constituiau un soi de compensaţie pentru moderaţia programului său social, care se reducea la recomandarea muncii liniştite, răbdătoare, pentru progresul material şi intelectual.

În ciuda aroganţei sale adolescentine şi a dogmatismului său utilitar, Pisarev a avut o contribuţie considerabilă la „luminarea“ noii inteligheţii democrate. Influenţa sa a fost semnificativă mai ales printre elevii de liceu şi s-a întins până în cele mai îndepărtate colţuri ale Imperiului Rus. Spre deosebire de Cernîşevski, el nu a fost atins de ideile socialiste şi a fost prea puţin interesat de problema agriculturii; importanţa sa se limitează la lupta pentru un om nou,

raţional, încrezător în forţele sale, eliberat de prejudecăţi şi capabil să muncească din greu pentru binele comun. Această luptă era însă atunci una din sarcinile de căpătâi ale „iluminiştilor ruşi".

Anarhişti şi populişti

A doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost marcată în Rusia de apariţia şi dezvoltarea mişcării revoluţionar-democrate. Ideologiile acestei mişcări s-au inspirat din mai multe surse: în primul rând din Cernîşevski, dar şi din emigraţii politici aparţinând generaţiei „părinţilor", ca de exemplu Herzen, Ogarev şi Mihail Bakunin (1814-1876). Teoriile lui Bakunin sunt importante nu doar pentru impactul lor asupra gândirii ruse, dar mai ales ca expresia cea mai articulată ideologic a anarhismului european[33].

Viaţa lui Bakunin a fost vijelioasă şi pitorească. În anii '30, ca lider al cercului lui Stankevici, el căuta salvarea în filozofia germană şi interpreta hegelianismul ca pe o filozofie conservatoare a „reconcilierii". La începutul anilor '40 a plecat la Berlin – „Noul Ierusalim" al idealiştilor ruşi – şi foarte curând a devenit un hegelian de extremă stângă, un apostol al „negaţiei" radicale, revoluţionare, a „lumii vechi"[34]. Curând după aceasta el s-a desprins de filozofia germană şi a început „căutarea unui Dumnezeu în Revoluţie". La sfârşitul acestei lungi şi furtunoase cariere revoluţionare, ce a cuprins şi o perioadă de panslavism revoluţionar, el a ajuns liderul recunoscut al mişcării anarhiste europene şi principalul oponent al lui Marx din cadrul Internaţionalei I. Operele sale teoretice de căpătâi – *Imperiul knuto-germanic şi revoluţia socială* (1871) şi *Statul şi anarhia* (1873) – reprezentau o polemică pasionată împotriva lui Marx, pe care îl acuza de etatism german şi intelectualism evreiesc şi cu care se lupta de pe poziţiile spontaneităţii revoluţionare inerente, credea el, în caracterul popoarelor latine şi slave.

Miezul anarhismului lui Bakunin se afla în concepţia sa despre libertate. El identifica libertatea cu spontaneitatea iraţională a vieţii şi o opunea nu determinismului (a fi determinat dinăuntru nu înseamnă a fi supus unei forţe exterioare), ci unor forme variate de alienare, mai ales religiei autoritariste şi statului. Spre deosebire de Stirner, Bakunin nu predica o revoltă individualistă împotriva societăţii; dimpotrivă, era un colectivist convins. Anarhismul său se baza pe o distincţie fermă între „societate“ şi „stat“: prima constituie mediul „natural“ al oamenilor, deci o dependenţă interiorizată, pe când statul este putere alienată, forţă anti-socială strâns legată de obligaţiile legale şi de instituţia proprietăţii private, care distruge în oameni instinctele sociale înnăscute. Societatea se poate dispensa complet de stat şi de toate formele de intervenţie dinafară; nici chiar ştiinţa nu ar trebui să interfereze cu dezvoltarea ei spontană. „Socialismul ştiinţific“ al lui Marx, argumenta Bakunin, va fi în mod necesar birocratic şi autoritar: va duce la o tiranie a „gândirii abstracte“ asupra „vieţii reale“, la dictatura celor învăţaţi asupra oamenilor muncii, needucaţi.

Cel mai capabil continuator rus al gândirii lui Bakunin a fost prinţul Piotr Kropotkin (1842-1921), un populist revoluţionar care în 1876 a reuşit să scape din fortăreaţa Petru şi Pavel din Sankt Petersburg, s-a stabilit în Elveţia şi a devenit unul dintre teoreticienii de frunte ai anarhismului european. El era mai puţin radical decât Bakunin; principalul accent al gândirii sale era pus nu atât pe ideea distrugerii totale şi imediate a statului, cât, mai degrabă, pe cea a auto-guvernării de tip comunitar şi a cooperării în viaţa socială. În opera sa clasică *Ajutorul mutual ca factor al evoluţiei* el a protestat împotriva societăţii capitaliste, competitive şi a justificărilor sale ideologice oferite de „darwinismul social“. El însuşi un naturalist şi un evoluţionist, a încercat să arate că evoluţia biologică şi istoria socială erau propulsate nu doar de lupta pentru existenţă, dar şi de pu-

ternici factori de cooperare. Deşi suprimat de etatism, ajutorul mutual constituia încă o sursă de progres etic şi o forţă socială regeneratoare; înflorirea lui deplină urma să fie atinsă în societatea anarhistă şi comunistă a viitorului.

În anii '70, ideile lui Bakunin au exercitat o puternică influenţă asupra ideologiei populismului rus; marea mişcare „Înapoi la Popor" (1874) a fost inspirată în mare parte de această credinţă a lui în instinctele revoluţionare ale ţăranului rus şi de viziunea lui asupra unei federaţii de comune ţărăneşti auto-guvernate; mai mulţi tineri care au luat parte la această mişcare – aceia care credeau în posibilitatea unei erupţii revoluţionare imediate – s-au numit pe ei înşişi „bakuninişti". În ansamblu însă, populismul, ca structură de gândire, era foarte diferit de anarhism. Populiştii erau preocupaţi nu atât de problema „etatismului şi anarhismului" cât mai degrabă de cea a strategiei – capitaliste sau non-capitaliste – de dezvoltare economică şi socială. Existau populişti cu înclinaţii anarhiste puternice, dar exista de asemenea şi un întreg curent de gândire populistă care postula întărirea şi extinderea intervenţiei statului, văzând în aceasta singurul remediu posibil împotriva tendinţelor capitaliste din viaţa economică (G. Eliseev şi aşa-zisul „populism legalist").

Cuvântul „populism" (*narodnichestvo*) are mai multe înţelesuri[35]. Din punct de vedere istoric, în sensul său cel mai strict, el se referă la un curent de gândire revoluţionară caracteristic organizaţiei „Pământ şi Libertate" din a doua jumătate a anilor '70 – care punea accent pe acţiunile întreprinse în mijlocul oamenilor (i.e., printre ţărani), în numele idealurilor autentice ale ţărănimii (ca opuse idealurilor inteligheníţiei). Pare totuşi adecvat să folosim termenul „populism" şi într-un sens mai larg, denumind toate ideologiile democratice din Rusia (atât revoluţionare, cât şi non-revoluţionare) care, încercând să reprezinte interesele micilor producători într-o societate înapoiată, post-feudală, căutau

moduri de dezvoltare non-capitalistă. În acest sens şi Cernîşevski a fost un populist, deşi el nu era cu siguranţă în primul rând un populist. Înainte de orice, el era un „iluminist“, principalul accent al concepţiei sale căzând pe elementul anti-feudal, mai degrabă decât pe cel anti-capitalist; în ciuda vederilor sale despre comuna ţărănească, idealizarea formelor economice arhaice (atât de caracteristică gândirii populiste) îi era complet străină. Populismul propriu-zis a luat o formă definitivă doar *după* abolirea şerbiei, în condiţiile dezvoltării capitaliste. Putem spune că populiştii erau discipolii lui Cernîşevski, care, după ce au perceput (adesea şi cu ajutorul lui Marx) contradicţiile dezvoltării capitaliste, şi-a pierdut încrederea în progresul „european“; ei au văzut în capitalism doar un fenomen de regres şi au combinat opoziţia lor democratică faţă de tot ce era „feudal“ cu idealurile nostalgice ale socialismului ţărănesc.

Mişcarea revoluţionară specific populistă s-a configurat la începutul anilor ’70[36]. Trăsătura ei specifică era dată de o prejudecată profundă împotriva constituţionalismului şi a parlamentarismului liberal, văzute ca simplu instrument al dominaţiei burgheze. Lupta cu scopuri „politice“ se opunea, pentru ei, luptei cu scopuri „sociale“ (economice), prima fiind nu doar neglijată, dar şi respinsă sec ca „burgheză“ în conţinutul ei de clasă. Formal, poziţia populiştilor coincidea în acest punct cu poziţia lui Bakunin, dar exista totuşi o diferenţă de accent: Bakunin proclama că socialiştii nu ar trebui să ia parte la lupta politică, ci să ţintească spre zdrobirea oricărei forme de putere politică; populiştii, de cealaltă parte, puneau accentul pe relaţia strânsă dintre „libertatea politică“ şi dezvoltarea capitalismului, concluzionând că o constituţie liberală ar întări în Rusia clasele capitaliste şi ar dăuna serios şanselor unei transformări socialiste rapide.

Această încăpăţânată şi ciudată „indiferenţă politică“ era în deplină armonie cu psihologia masochistă a „nobilimii cu conştiinţa marcată“, care, alături de *raznochintsy*, a

jucat un rol important în mişcarea revoluţionară rusească. Respingerea „luptei politice“ era pentru aceşti tineri un act de auto-renunţare, pe care îl făceau ca reprezentanţi ai ţărănimii, pentru care „libertatea politică“ constituia ceva abstract şi inutil. Acest puternic spirit al sacrificiului de sine, împreună cu credinţa ardentă în marea misiune progresistă pe care inteligheţia se credea chemată să o împlinească în istoria Rusiei, şi-a găsit expresia într-o cărticică intitulată *Scrisori istorice* (1869). Autorul era Piotr Lavrov (1823-1900), filozof şi sociolog, care în anul următor a fugit în străinătate, unde a devenit unul din liderii recunoscuţi ai mişcării revoluţionare ruseşti[37]. Enorma popularitate câştigată printre tinerimea democrată de *Scrisorile istorice* s-a datorat mai ales unui capitol, „Preţul progresului“. Posibilitatea de a vorbi despre progres, cugeta Lavrov, a fost plătită scump de rasa omenească. Dezvoltarea personală a câtorva membri ai claselor privilegiate a fost posibilă datorită muncii şi suferinţelor mai multor generaţii de oameni exploataţi din greu. „Minoritatea care are conştiinţă“ nu ar trebui să uite niciodată această datorie şi ar trebui să depună toate eforturile pentru a şi-o plăti.

Sentimentul puternic că „datoria faţă de popor“ trebuie plătită prin fapte i-a condus pe populişti spre respingerea demonstrativă a tuturor teoriilor care afirmau că progresul este „obiectiv“, inevitabil şi automat; în circumstanţele din Rusia, aceste teorii nu erau decât unelte convenabile pentru apologeţii progresului capitalist, care aprobau şi justificau suferinţele maselor referindu-se la „legile obiective ale istoriei“ şi la „legile de fier ale economiei politice“. Împotriva unui astfel de „obiectivism“ Lavrov şi-a configurat propria apărare a „subiectivismului“. În acest demers, a fost susţinut de alt gânditor populist, criticul literar Nikolai Mihailovski (1842-1904). Trăsăturile comune ale vederilor lor au fost etichetate (mai degrabă neinspirat) drept „sociologie subiectivă“ sau „metodă subiectivă“.

Premisele de bază ale „sociologiei subiective“ pot fi cuprinse în trei afirmaţii. Mai întâi, ea este o apărare a eticului – o convingere fermă că valorile nu pot fi derivate din fapte, că răul moral nu poate fi justificat „ştiinţific“ şi că protestul moral împotriva suferinţei este important şi obligatoriu, indiferent de condiţiile „obiective“. În al doilea rând, „sociologia subiectivă“ reprezintă o *poziţie epistemologică şi metodologică*, ce neagă sau pune în discuţie posibilitatea metodelor „obiective“ în ştiinţele sociale. Conform acestei viziuni, cunoaşterea istorică şi sociologică nu poate fi niciodată cu adevărat „obiectivă“, pentru că depinde de emoţiile inconştiente sau (cazul mai fericit) de idealurile însuşite în mod conştient de către oamenii de ştiinţă. În al treilea rând, ea este o *filozofie a istoriei* care pretinde că „factorul subiectiv“ – gândirea şi voinţa umană – se poate opune efectiv aşa-ziselor „legi“ ale dezvoltării şi poate să joace un rol decisiv în procesul istoric. Lavrov şi-a bazat pe aceste idei „filozofia practică“, în care susţinea că „indivizii care gândesc critic“, dacă s-ar uni într-un partid, ar putea deveni o forţă socială capabilă să modifice stările de lucruri actuale în sensul indicat de propriile lor scopuri „subiective“.

În ciuda premiselor comune, teoria progresului a lui Lavrov era diferită de cea a lui Mihailovski. Pentru Lavrov, progresul însemna dezvoltarea individului şi încarnarea treptată a adevărului şi a dreptăţii în instituţiile sociale, un proces îndeplinit prin mijloacele gândirii critice a indivizilor care lucrează pentru a-şi transforma cultura. Prin „cultură“ , Lavrov înţelegea o structură socială staţionară bazată pe religie, tradiţii şi obiceiuri, funcţionând fără gândire critică.Apariţia „indivizilor care gândesc critic“ constituia punctul de cotitură al istoriei, începutul unei transformări graduale a „culturii“ în „civilizaţie“, adică într-o structură socială dinamică, dependentă de activitatea conştientă a oamenilor. Marea fascinaţie exercitată de această teorie se datora, desigur, faptului că tinerii populişti simţeau că ar fi

ei înşişi nişte „indivizi care gândesc critic“. Pe de altă parte, învăţătura lui Lavrov nu se împăca prea bine cu idealizarea comunistă a comunei ţărăneşti, care, indiferent de rolul ei potenţial în scurtarea tranziţiei spre socialism, aparţinea mai degrabă „culturii“ staţionare. Înţelegând acest lucru, adepţii care l-au urmat pe Lavrov, spre deosebire de „bakuninişti“, nu au făcut apel la „instinctele“ ţăranului rus, ci au încercat să-l lumineze, să-i trezească gândirea critică.

Mihailovski, care era preocupat de combaterea teoriilor lui Spencer, nu împărtăşea credinţa lui Lavrov după care istoria Europei moderne, cu toată suferinţa maselor, era o istorie a progresului. În tratatele sale „Ce este progresul?“ (1869) şi „Lupta pentru individualitate“ (1875), el a propus o concepţie sociologică ce pretindea că dezvoltarea diviziunii muncii în societate era în mod esenţial un regres, de vreme ce se ajunsese la ea cu preţul dezintegrării şi fragmentării personalităţii umane. „Progresul“, scria el într-un pasaj faimos, este „o graduală apropiere spre individul integral, spre cea mai deplină şi mai diversificată diviziune a muncii între organele omului şi cea mai redusă posibil diviziune a muncii între oameni“[38]. Doar într-o societate omogenă, egalitaristă, individualitatea umană poate fi diversă, integrală, împlinită. Acesta era un argument potrivit în favoarea unei utopii ţărăneşti nostalgice, ce idealiza economia naturală şi autarhia primitivă a comunei ruseşti. Ţăranul rus, susţinea Mihailovski, trăieşte o viaţă primitivă, dar deplină; el îşi este suficient sieşi din punct de vedere economic şi de aceea independent, „împlinit“ şi „întreg“; el îşi satisface nevoile prin munca mâinilor sale, folosindu-şi toate capacităţile, fiind agricultor şi pescar, păstor și artist, într-o singură persoană. Absenţa sau sub-dezvoltarea formelor de „cooperare complexă“ face ca ţăranii din Rusia să fie mutual independenţi, în timp ce „cooperarea simplă“ (adică cea în care oamenii sunt implicaţi ca „fiinţe întregi“) îi uneşte într-o solidaritate morală bazată pe simpatie mutuală şi

înţelegere. Trebuie distins între *nivele* şi *tipuri* de dezvoltare. Comuna ţărănească reprezintă un nivel mai scăzut de dezvoltare decât o întreprindere industrială capitalistă, dar îi este superioară acesteia ca *tip* de dezvoltare. Acelaşi lucru rămâne valabil în cazul individualităţii: omul occidental este situat, cu siguranţă, la un nivel de dezvoltare mai ridicat, dar, în acelaşi timp, el aparţine unui tip inferior celui al ţăranului rus, care nu şi-a pierdut încă „integraliatea“ sa primitivă. Provocându-i pe liberali, Mihailovski a afirmat că era complet lipsit de temei să credem că individul fusese eliberat de capitalism; dimpotrivă, capitalismul a transformat individul într-un „simplu organ“ al organismului social, sacrificând fără milă omul concret, viu, pentru idolul „maximei productivităţi“.

Printre autorii care l-au influenţat pe Mihailovski în elaborarea acestei perspective asupra capitalismului, cel mai important era Marx. În *Capitalul*, populiştii au descoperit dramatica poveste a exproprierii micilor producători, care au fost deturnaţi în mod forţat de la mijloacele lor de subzistenţă (pentru a folosi limbajul lui Mihailovski) şi au fost deposedaţi de „auto-suficienţa“ şi „integralitatea“ lor individuală. Ca şi alţi populişti, Mihailovski a tras de aici concluzia că ţara lui trebuia să treacă peste „etapa capitalistă“ şi că ruşii trebuiau să facă orice pentru a preveni industrializarea după modelul englez. Mai mult, adaptarea vederilor lui Marx la propria concepţie l-a convins pe Mihailovski că socialismul modern şi comuna ţărănească nu ar reprezenta decât niveluri diferite ale aceluiaşi tip şi, decii, că în Rusia cauza muncitorilor era în esenţă una conservatoare, soluţionarea ei depinzând de păstrarea şi dezvoltarea formelor existente de muncă şi de proprietate din cadrul comunei.

Totuşi, o altă variantă de populism a fost avansată în anii ’70, de către Piotr Tkacev (1844-1886) – teoreticianul de frunte al „iacobinilor“, un curent „blanquist“ al mişcării revoluţionare ruseşti. Discipol întârziat al lui Morelly şi Ba-

beuf, el a fost purtătorul de cuvânt al acelui „comunism primitiv“ care, după Marx, „nega personalitatea omului în toate sferele“[39]. Criticându-l violent pe Lavrov, el respingea cu totul „principiul individualităţii“, văzând în el chintesenţa ideologiei burgheze, profund străină de popor şi îndreptată împotriva acestuia. „Formula“ lui de progres cerea un nivel cât mai înalt posibil de individualitate, egalitate „psihologică“, intelectuală şi morală pentru indivizi, ca o pre-condiţie a fericirii sociale. El a respins de asemenea „subiectivismul“ sociologic, în care a văzut şi o doză periculoasă de relativism şi a pretins că teoriile sale erau „evidente logic“şi, prin urmare, adevărate într-un sens obiectiv, absolut. În concepţiile sale politice, Tkacev era un revoluţionar extremist elitist. Sarcina „nivelării indivizilor“ urma să fie preluată de către avangarda revoluţionară, care, ajungând la putere, avea să organizeze un sistem centralizat de creştere şi de educaţie a copiilor, frânând dezvoltarea individualităţilor excepţionale pentru a păstra astfel egalitatea intelectuală şi morală în societate.

Este interesant să observăm că Tkacev a fost primul revoluţionar rus care a încercat să asimileze în ideologia sa câteva elemente din marxism. Deja în anii ’60, el scria că „viaţa socială în toate manifestările ei, inclusiv literatura, ştiinţa, religia, formele juridice şi politice, este rezultatul unor principii economice clare, care se află la rădăcina tuturor fenomenelor sociale“[40]. El a împrumutat fără îndoială această idee de la Marx, dar a interpretat-o în mod diferit, respingând opinia conform căreia un nivel înalt de dezvoltare economică ar fi condiţia necesară a socialismului. În Rusia, afirma el, revoluţia socialistă putea izbândi ori în *viitorul îndepărtat*, după ce ţara va fi trecut prin toate fazele capitalismului *ori chiar în acel moment*, înainte ca economia capitalistă să prindă rădăcini, deci atâta timp cât ideile egalitare aveau încă o bază economică în instituţiile comunale ale poporului rus. Existenţa celei de-a doua posibilităţi era pentru

el o dovadă a faptului că Rusia era, după toate probabilităţile, mai aproape de socialism decât Occidentul capitalist. Această opinie a fost ridiculizată de Engels; Tkacev i-a răspuns lui Engels într-o „Scrisoare deschisă“ (1874), acuzându-l de trădarea oportunistă a adevăratului spirit revoluţionar şi de necunoaşterea condiţiilor din Rusia[41]. Populiştii ortodocşi, care credeau în munca printre oameni şi prin oameni, au condamnat aspru elitismul lui Tkacev şi l-au suspectat pe acesta că ar încerca să înlocuiască revoluţia „politică“ printr-una „socială“. Totuşi, importanţa acordată de Tkacev organizării centralizate a revoluţionarilor şi luptei politice imediate împotriva autocraţiei şi-a găsit un teren ideologic mai favorabil în a doua jumătate a anilor ’70, când dezamăgirea faţă de metodele „non-politice“ de luptă cuprinsese întreaga mişcare revoluţionară. Critica lui Tkacev la adresa diverselor forme de muncă printre oameni a servit drept catalizator pentru ideologia acelor populişti care, în 1879, s-au despărţit de organizaţia Pământ şi Libertate pentru a-şi crea propriul partid, botezat Voinţa Poporului.

Gândirea reacţionară

Asasinarea lui Alexandru al II-lea de către membrii grupării Voinţa Poporului a avut rezultate diferite faţă de cele scontate de conspiratori: ceea ce a urmat a fost o lungă perioadă de reacţiune continuă, promovată şi simbolizată de figura întunecată a lui Konstantin Pobedonoţev, influentul procuror-general al Sfântului Sinod. Trebuie totuşi să observăm că spiritul acestei reacţiuni rapide se născuse mai devreme, în timpul domniei „ţarului eliberator“. Explozivul val de şovinism reacţionar în favoarea Rusiei Mari, ce lupta pentru dominaţia rusă asupra slavilor şi rusificarea forţată a aşa-ziselor „teritorii de frontieră“ (mai ales Polonia), fiind însoţit de ura îndreptată împotriva revoluţionarilor şi a liberalilor şi de un flagrant anti-semitism tot mai

intens datează din timpul insurecţiei poloneze a anului 1863. De atunci încolo, această orientare ideologică a jucat un rol important în politica guvernului rus.

Ar fi imposibil să descriem în această scurtă prezentare evoluţia tuturor curentelor de gândire reacţionară din Rusia. Ca o alternativă, ne vom ocupa de doi gânditori caracteristici, totuşi foarte originali: Nikolai Danilevski (1822-1885) şi Konstantin Leontiev (1831-1891). Primul era teoreticianul de frunte al panslavismului rus, care a devenit o mişcare organizată după Războiul Crimeei, a obţinut primele succese la Congresul Slav de la Moscova din 1867 şi a atins maxima dezvoltare în anii de dinaintea războiului ruso-turc din 1877. Cel de-al doilea, un romantic al reacţiunii, a fost cel mai pitoresc şi mai extremist gânditor reacţionar rus. Lui îi aparţin sinistrele cuvinte: „Rusia ar trebui îngheţată pentru a o salva de la putrezire“.

Cartea lui Danilevski, *Rusia şi Europa* (1871), era o încercare de a aşeza „ideea slavă“ pe fundamente naturaliste şi de a o salva astfel de influenţa slavofilismului romantic şi a „sentimentalismului mistic“ din timpul Sfintei Alianţe. Concret, aceasta însemna o negare hotărâtă, dacă nu chiar brutală, a valorilor umane universale, o respingere a universalismului atât raţionalist, cât şi creştin. După Danilevski, nu există lucruri precum „Umanitatea“, civilizaţia umană sau progresul uman general; unităţile reale ale studiului istoric sunt „tipuri istorico-culturale“ diferite, autosuficiente (deşi nu în mod necesar şi închise) şi care nu pot fi înţelese ca simple „etape“ ale unei istorii pretins „universale“. Fiecare „tip istorico-cultural“cunoaşte un ciclu de dezvoltare organică, dar e absurd să vorbim despre o dezvoltare generală a „Omenirii“. Civilizaţia eropeană sau romano-germanică a intrat deja într-o perioadă de declin, dar slavii, din fericire, nu aparţin Europei – ei au deci menirea de a crea, sub hegemonia Rusiei, o întreagă nouă civilizaţie, mai puternică şi mai plutivalentă decât toate cele care au

precedat-o. Pentru a-şi împlini această menire, Rusia trebuia să cucerească Constantinopolul, să-i elibereze pe slavi de sub stăpânirea turcească şi austriacă, să-i unească „sub aripile vulturului rusesc“ şi astfel să devină o putere politică invincibilă. În această luptă pentru putere toate mijloacele sunt permise. Etica creştină nu impune obligaţii decât în sfera relaţiilor individuale; statele şi naţiunile nu au suflet, aşa că nu pot avea valori superioare propriilor interese pământeşti. În politică nu e loc pentru idealism şi umanism; singura regulă este „ochi pentru ochi şi dinte pentru dinte“ sau „principiul utilităţii“ al lui Bentham.

La ea acasă, Rusia ar trebui, desigur, să se angajeze într-un război împotriva influenţelor distructive ale Occidentului decadent – mai ales împotriva liberalismului şi „umanismului abstract“. Astfel, teoria „tipurilor istorico-culturale“ – în sine o interesantă anticipare a viziunii lui Spengler – s-a dovedit a fi o teorie a naţionalismului reacţionar şi a expansionismului fără niciun scrupul.

Leontiev, care timp de zece ani a fost consulul Rusiei în Turcia, nu era un panslavist, deşi în anumite privinţe se considera un discipol al lui Danilevski. Principala tendinţă în gândirea sa o constituia dezgustul adânc, aristocratic şi estetic, faţă de civilizaţia burgheză a Occidentului. În filozofia istoriei elaborată de el (prezentată pe larg în tratatul său „Bizantinismul şi lumea slavă“, 1875), el a propus o doctrină tripartită a procesului de dezvoltare istorică. Conform acesteia, orice organism cultural se ridică de la stadiul unei „simplităţi iniţiale“ la cel al unei „complexităţi înfloritoare“, prin individualizarea părţilor sale şi comasarea lor într-o „despotică unitate a formelor“. Punctul culminant al acestei etape este reprezentat de stadiul unei diversităţi maxime în interiorul unei uniuni morfologice individualizate; după aceea, dezvoltarea intră într-o fază de declin – părţile individualizate devin din nou omogene, organismul cultural ca întreg trece printr-un proces distructiv de „simplificări se-

cundare“ şi printr-o „inter-fuziune nivelatoare“, care duc în final la disoluţia şi moartea sa. Occidentul capitalist al modernităţii este un trist exemplu de cultură muribundă; Rusia ar putea încă să evite acest destin sumbru, cu condiţia să se bazeze pe fundamentele bizantinismului, a cărui moştenire a fost păstrată de autocraţia rusă şi de creştinismul ortodox. Fără bizantinism, ruşii, şi slavii în general, nu sunt decât un „material etnografic“ pasiv, căruia îi lipseşte o individualitate culturală distinctă. Mişcările naţionale în rândul slavilor din Balcani sunt în mod fundamental odrasla „proceselor liberal-egalitariste“, anti-culturale şi nivelatoare din Occident. Rusia ar trebui prin urmare să abandoneze programul panslavist de sprijinire a acestor mişcări. În prezent, ar fi mai bine ca ea să ofere sprijin turcilor şi fanarioţilor greci, până când Rusia însăşi, vindecată de cancerul liberalismului şi revoluţionarismului, va fi în stare să-şi susţină drepturile de unic moştenitor al Imperiului de Răsărit.

Leontiev era şi un gânditor religios – la sfârşitul vieţii sale el chiar s-a călugărit în secret. El a abjurat orice soi de creştinism sentimental, „colorat în roz“, inclusiv „democratismul ecleziastic“ al slavofililor, a apreciat valoarea religioasă a fricii, *timor Domini*, şi a predicat un creştinism bizantin „negru“, bazat pe rit, asceză şi supunerea faţă de autoritate. A respins cu sadism orice formă de credinţă optimistă în fraternitatea umană, în armonia şi fericirea universală. Toate marile religii erau, în ochii lui, „doctrine ale pesimismului, care aprobă suferinţele şi nedreptăţile vieţii pământeşti“[42].

Remarca lui Leontiev despre „creştinismul roz“ era îndreptată împotriva lui Dostoievski, care, în discursul său despre Puşkin (din aprilie 1880) a profetizat reconcilierea dintre rebela intelighenţie rusească şi umilul popor rus pravoslavnic. Şi mai dezgustătoare erau pentru Leontiev învăţătura lui Tolstoi şi filozofia religioasă a lui Vladimir Soloviev, pe

care iniţial îl admirase, dar care apoi îl dezamăgise crud, pentru că se agăţase de idealurile liberale ale progresului.

Să ne oprim acum la ideile acestor trei scriitori menţionaţi mai sus. Ei au fost, fără îndoială, foarte diferiţi, dar fiecare dintre ei a participat la reînvierea interesului pentru religie care a avut loc în Rusia în ultimele decade ale secolului al XIX-lea.

Literatura profetică şi filozofia mesianică

Pentru că nu e nevoie de nicio introducere pentru Fiodor Dostoievski (1822-1881) şi Lev Tolstoi (1828-1910), ne vom mărgini să facem un scurt rezumat al contribuţiilor acestora la gândirea filozofică, religioasă şi socială rusească.

În romanele lui Dostoievski se desfăşoară o uriaşă controversă – controversa dintre umanismul rebel, ateist şi „adevărul creştin", între „omul-ca-Dumnezeire" şi „Dumnezeul-ca-umanitate". Civilizaţia Europei moderne s-a abătut de la calea lui Christos, calea Dumnezeului-om, şi a ales în schimb deificarea omului. Atât capitalismul, cât şi socialismul, erau, în ochii lui Dostoievski, rezultatul îndepărtării de Dumnezeu – primul apărea ca un regat al raţionalismului calculat şi al libertăţii individualiste care-şi permite orice; al doilea, ca o încercare arbitrară de înlocui legăturile sociale dizolvate printr-o uniune artificială şi forţată. Ruptura de tradiţia creştină a eliberat forţele iraţionale distructive din oameni (vezi *Însemnări din subterană*, 1864) şi a dat naştere unei gândiri pernicioase, care a dus la descompunerea unităţii spirituale, non-raţionale a societăţii şi, de aici, la dezintegrarea personalităţii umane. Fără Dumnezeu, libertatea individualistă îi duce pe oameni ori la sinucidere (vezi sinuciderea lui Kirilov din *Demonii*, 1872), ori la cel mai deplin imoralism, în care totul e permis (vezi teoria lui Raskolnikov din *Crimă şi pedeapsă*, 1866); reversul ei este despotismul diverselor „teorii abstracte" care încearcă

să salveze omenirea fără ajutorul lui Dumnezeu (vezi ideile lui Şigalev din *Demonii*). Poporul rus, mai ales umilul ţăran rus, era conceput ca un „purtător de Dumnezeu“, păstrând în credinţa sa ortodoxă rădăcinile unei viitoare regenerări (vezi ideile lui Şatov din *Demonii* şi versiunea lor modificată din *Jurnalul unui scriitor*). „Hoinarii“ ruşi, adică alienata intelighenţie occidentalizată, erau chemaţi să se prosterneze în faţa poporului, totuşi cu recunoaşterea faptului că arzătoarea căutare a adevărului şi universalismul viziunii lor vor amplifica şi îmbogăţi valorile tradiţionale.

Un rezumat al ideologiei lui Dostoievski poate fi găsit în ultimul său roman, *Fraţii Karamazov* (1880), mai ales în capitolul cu titlul grăitor „Pro şi contra“. Ivan Karamazov se revoltă aici împotriva teodiceei, refuză să accepte „armonia“ plătită cu preţul suferinţei nevinovaţilor. Această revoltă îl conduce în cele din urmă spre sistemul prezentat în „Legenda marelui inchizitor“[43]. Confruntarea acestui sistem cu tăcutul Christos şi cu figurile lui Alioşa Karamazov şi a călugărului ortodox, bătrânul Zosima, trebuia să dovedească, în intenţia lui Dostoievski, că revolta împotriva lui Dumnezeu nu poate duce decât la o totală distrugere a libertăţii şi că adevărata libertate este posibilă doar întru Christos, care a spus că omul nu trăieşte doar cu pâine.

Spre sfârşitul vieţii sale, Dostoievski era în relaţii amicale cu Pobedonosţev, iar ideile lui erau exploatate intens de cercurile reacţionare. Cu toate acestea, Dostoievski însuşi nu a fost doar un reacţionar; înlăuntrul lui, a existat mereu o nelinişte morală, care i-a subminat utopismul conservator şi care a făcut ca scrierile sale să devină tot mai ambigue, dar şi mai profunde. De aceea şi opera sa a ajuns moştenirea comună a mai multor curente de gândire, printre care şi ramura ateistă a existenţialismului.

Deşi a fost un adversar hotărât al raţionalismului, ca gânditor religios, Dostoievski nu poate fi numit un transcendentalist – întrucât pe el îl preocupa în primul rând funcţia

socială a religiei, importanța miracolului pentru solidaritatea socială şi integritatea individuală. Vederile religioase ale lui Lev Tolstoi erau încă şi mai mundane; Tolstoi, după ce trecuse, la sfârşitul anilor ’70, printr-o criză spirituală (magnific descrisă în *Confesiunile* sale), s-a întors spre credință, dar, creându-şi propria versiune de creştinism, unul heterodox, complet raționalist şi moralist. Era o doctrină neortodoxă de tip „evanghelic“, proslăvind viața omului simplu şi respingând natura divină a lui Christos, deşi vedea în el cel mai mare îndrumător moral al omenirii.

Această doctrină, expusă pe larg de Tolstoi în *Ce cred eu* (1884), *Ce-i de făcut?* (1886), *Împărăția lui Dumnezeu se află în tine* (1893) şi alte tratate, era un amestec bizar de creştinism non-confesional, raționalist, şi utopism social nostalgic, amintind în multe privințe de ideile anarhiştilor şi populiştilor ruşi, dar diferit de acestea prin accentul pus pe respingerea violenței. Textul biblic fundamental era, pentru Tolstoi, Predica de pe Munte, cu accentul său asupra caracterului non-violent al rezistenței în fața răului. Prin rău, Tolstoi înțelegea tot ce contrazicea bunul simț şi modul de viață al oamenilor simpli, truditori, mai presus de orice al țărănimii patriarhale, a cărei viață i se părea cea mai naturală, mai rațională şi mai creştină. În consecință, el ataca cu forță statul, cu aparatul său instituționalizat de violență şi ordinea socială bazată pe inegalitate, competiție şi proprietate privată; în contrast puternic cu naționalismul romantic al lui Dostoievski, Tolstoi detesta sentimentele naționale şi predica pacea universală şi frăția cosmopolită dintre oameni. El ajungea la extreme când acuza ştiința de faptul că serveşte interesele artificiale ale privilegiaților sorții, iar arta (în particular arta modernistă de la sfârşitul secolului, dar şi ce a a maeştrilor din trecut, ca Shakespeare şi Puşkin, precum şi propriile sale romane) de faptul că este un simplu divertisment, un mijloc de a-i excita pe cei sofisticați şi leneşi din clasele de sus, fiind prin urmare inin-

teligibilă şi nefolositoare pentru popor. Arta, a declarat el, este o chestiune serioasă; este un mijloc puternic de comunicare interumană, deci calitatea ei depinde de valoarea şi inteligibilitatea sentimentelor pe care încearcă să le exprime (*Ce este arta?*, 1898).

Asemănările dintre tolstoianism şi populism sunt poate mai vizibile dacă le abordăm printr-o comparaţie dintre doctrina lui Tolstoi cu cea a lui Mihailovski. Ca şi Mihailovski, Tolstoi punea sub semnul întrebării şi respingea concepţia în vogă despre progres, susţinând hotărât că „vârsta de aur se află în spatele nostru"; de acord cu „sociologia subiectivă", susţinea supremaţia punctului de vedere etic şi condamna teoriile ce susţineau existenţa unor legi inexorabile ale istoriei, acuzându-le de imoralism şi de optimism orb; ca şi Mihailovski, Tolstoi a criticat vehement teoriile sociologice „organice" şi explicaţiile apologetice ale diviziunii muncii, în care nu vedea altceva decât „neruşinata scuză a celor leneşi"; împotriva „muncii specializate", şi el, ca şi criticul populist, propunea idealul dezvoltării multilaterale a omului. Desigur, diferenţele dintre cei doi sunt şi ele importante: dincolo de dezacordul evident asupra non-violenţei, Mihailovski nu împărtăşea atitudinea lui Tolstoi faţă de ştiinţă şi artă şi nici entuziasmul său faţă de familia patriarhală. Amândoi au creat o utopie ţărănească retrospectivă, dar Mihailovski, în opoziţie cu contele de la Iasnaia Poliana, a încercat să o adapteze tradiţiei „iluminiştilor" şi valorilor general acceptate ale inteligheţiei progresiste.

Influenţa tolstoianismului nu trebuie supraestimată. Vocea profetului rus al regenerării morale s-a făcut auzită în toată lumea, dar puţini au fost cei care au încercat să pună ideile lui în practică (el însuşi nu a reuşit acest lucru). Poate că cel mai important efect al acestor idei e constituit de influenţa lor ulterioară asupra lui Gandhi, dar explicaţia acestui fapt trebuie căutată în chiar tradiţiile gândirii indiene.

Cel de-al treilea gânditor, Vladimir Soloviev (1853-1900), prieten şi admirator al lui Dostoievski şi un adversar convins al tolstoianismului, era un transcendentalist şi un gnostic, un vizionar mistic şi un mesianist. Hrănit cu ideile slavofililor[44] şi saturat de moştenirea filozofică a romantismului german, mai ales de filozofia şi teozofia lui Schelling, cu sursele sale neo-platonice şi mistice, el îl concepea pe Christos nu ca pe un om, precum făcea Tolstoi, ci ca pe Logosul divin, iar lumea ca pe o manifestare a lui Dumnezeu. El era un filozof cu sistem, unul ditre primii şi cu siguranţă cel mai influent din Rusia, dar cariera sa universitară, începută după strălucitoarea susţinere a tezei *Criza filozofiei occidentale* (1874), a fost foarte scurtă – în 1881 a fost nevoit să se retragă de la catedra universitară, datorită apelului său către ţarul Alexandru al III-lea de a-i graţia pe regicizii populişti. La puţin timp după aceasta, s-a despărţit de epigonii slavofililor şi, împotriva ideii de specific naţional şi religios promovată de aceştia, a propus o viziune ecumenică şi o concepţie universalistă asupra umanităţii.

Filozofia lui Soloviev era una a „unităţii totale". Concepând lumea ca Absolutul în procesul devenirii, el distingea pe parcursul acestuia din urmă trei momente, corespunzătoare celor trei persoane ale Sfintei Treimi: momentul unei unităţi statice, nediferenţiate, momentul individuaţiei şi al diferenţierii şi, în cele din urmă, momentul suprem al unei „unităţi totale", libere şi diferenţiate. Ideea unei astfel de unităţi cosmice – Sophia sau „sufletul lumii" – se îndepărtase la un moment dat de Logosul divin, plonjând în lume, într-o luptă haotică de elemente ostile. Actul al doilea al dramei cosmice l-a constituit apariţia omului. De atunci Sophia, identificându-se cu „umanitatea ideală", a început să se ridice spre o nouă unitate cu Dumnezeu, în ipostaza Dumnezeului-ca-om (*Discursuri despre Dumnezeul-ca-om*, 1878). Unirea dintre *Logos* şi *Sophia*, dintre Dumnezeu şi om, se împlinise prin Iisus. Rămâne, totuşi –

pentru a se ajunge la reînnoirea şi transfigurarea totală a lumii – ca Occidentul şi Orientul să se împace, ca bisericile creştine să se unească şi să se împlinească astfel, pe plan istoric, împărăţia Sfântului Duh.

În ciuda poziţiei centrale pe care o deţine în filozofia lui Soloviev, noţiunea de *Sophia* nu e foarte clară. În unele scrieri, Soloviev distinge între *Sophia* şi „sufletul-lumii“, definind-o pe prima ca pe „substanţa Sfântului Duh“, elementul feminin, pasiv, din Divinitate, „eternul Feminin“. De acest din urmă sens al cuvântului „Sophia“ se leagă teoria sa asupra iubirii sexuale (*Semnificaţia iubirii*, 1892-1894), în care pretinde că adevărata semnificaţie a iubirii nu stă în procreaţie, ci în aspiraţia omului spre asemănarea sa cu Dumnezeu, prin restaurarea unităţii androgine[45].

În sferele creaţiei umane, ale cunoaşterii şi ale vieţii sociale, „unitatea-totală“ ar trebui să se manifeste ca „demiurgie liberă“, ca „teozofie liberă“, unind într-o sinteză superioară empirismul, raţionalismul şi misticismul, şi de asemenea ca „teocraţie liberă“, prin care să se depăşească separaţia dintre biserică, stat şi societate (*Fundamentele filozofice ale cunoaşterii integrale*, 1877 şi *O critică a principiilor abstracte*, 1880). Ar trebui adăugat totuşi că această utopie teocratică era amestecată cu o critică liberală îndrăzneaţă a „creştinătăţii istorice“ şi a politicii autocraţiei ruseşti, mai ales în chestiunile naţionale şi religioase.

În anii ’90, Soloviev a ajuns să fie nemulţumit de idealul său teocratic. În *Justificarea Binelui* (1897), el şi-a bazat sistemul etic pe fundamentul concepţiei kantiene despre autonomia Binelui, făcând astfel o concesie notabilă secularismului. Sfârşitul vieţii sale a fost marcat, în schimb, de presentimente escatologice şi de viziuni apocaliptice descrise în *Trei convorbiri* şi *Povestirea despre Antichrist* (1900).

Influenţa postumă a lui Soloviev a fost într-adevăr enormă. Marele poet Aleksandr Blok a fost fascinat de ideea de „etern Feminin“ şi de concepţia sa „demiurgică“ despre

artă; şi alţi simbolişti s-au inspirat masiv din opera sa. La începutul secolului XX a apărut în Rusia o întreagă pleiadă de filozofi ai religiei (S. Bulgakov, S. Frank, într-o anumită privinţă N. Berdiaev şi mulţi alţii) care s-au inspirat în principal din Soloviev şi care îi datorează acestuia elementele principale ale concepţiei lor.

Plehanov şi controversa asupra capitalismului

În gândirea revoluţionară rusă, începutul anilor ’80 a fost marcat de un eveniment semnificativ: Gheorghi Plehanov (1856-1918)[48], fostul lider al Redistribuţiei Negre, care, în opoziţie cu Voinţa Poporului, continuase în exil linia ortodoxă a populismului, a fost convertit la marxism şi a creat, împreună cu adepţii săi, Grupul pentru Emanciparea Muncii (1883) – prima organizaţie din Rusia care şi-a formulat programul pe baza fundamentelor teoretice ale marxismului.

Nu e deloc întâmplător că Plehanov – cel mai serios teoretician al „populismului“, în sensul strict, istoric al cuvântului – a fost cel care, pentru prima oară, s-a despărţit de populism şi a acceptat dezvoltarea capitalistă a Rusiei. Ca avocat convins al muncii printre oameni şi prin oameni el a fost întotdeauna un inamic al „blanquismului“, de care şi-a acuzat adversarii din Voinţa Poporului; materialismul istoric şi exemplul concret al social-democraţiei germane i-au permis să se angajeze pe calea luptei politice, păstrând, în acelaşi timp, linia anti-blanquistă a „vechiului populism“. În acelaşi timp, ca populist „ortodox“, el a fost mereu împotriva impunerii idealurilor „abstracte“ ale *inteligheníţiei* asupra poporului, aşa că atunci când datele statistice l-au convins că în Rusia comuna se dizolva şi că tendinţa „naturală“ a economiei ţărăneşti era capitalismul, Plehanov nu a avut de ales şi l-a acceptat pe cel din urmă ca pe o lege necesară şi universală a dezvoltării.

În primele sale cărţi marxiste (*Socialismul şi lupta politică*, 1883 şi *Diferenţele noastre*, 1885), Plehanov a lansat un atac pătimaş împotriva celor două concepţii care puneau în pericol mişcarea revoluţionară rusă: vechea prejudecată populistă împotriva „libertăţii politice" şi ideea „blanquistă" despre preluarea puterii. Marxismul rusesc era, în ochii lui, o continuare a occidentalismului rus; marea misiune a clasei muncitoare din Rusia era să împlinească opera lui Petru cel Mare. Dacă socialiştii revoluţionari ar pune mâna pe putere s-ar împiedica realizarea acestui scop şi s-ar produce un uriaş regres istoric. Adevăratul socialism este imposibil fără un nivel înalt de dezvoltare economică şi fără un nivel la fel de înalt al conştiinţei de clasă în rândul muncitorilor. Revoluţionarii care încearcă să impună socialismul într-o ţară înapoiată „vor căuta salvarea în idealurile comunismului patriarhal şi autoritarist", având o castă socialistă în locul „Copiilor Soarelui" şi ai slujbaşilor acestora din Peru[47]. Pentru a preveni această situaţie, revoluţionarii ruşi ar trebui să aleagă mai degrabă „lunga şi dificila cale a capitalismului" – un drum al luptei politice prin mijloacele agitaţiei în rândul muncitorilor, în cooperare cu liberalii şi cu toate forţele progresiste ale societăţii. Revoluţia socialistă trebuia separată de revoluţia politică (i.e., de înfrângerea absolutismului) printr-o perioadă de timp suficient de lungă pentru a se atinge gradul maxim de industrializare capitalistă şi pentru a educa muncitorii la şcoala legalităţii şi a libertăţii politice. Această perioadă ar fi mai scurtă decât în Occident, pentru că în Rusia (datorită influenţei occidentale) mişcarea socialistă a început foarte devreme, în faza iniţială a capitalismului. Dar această perioadă nu trebuie să fie *prea* scurtă – scurtarea în exces a oricărui proces duce întotdeauna la rezultate finale indezirabile.

În argumentele lui Plehanov se pot distinge două direcţii de raţionament: el susţine uneori că dezvoltarea europeană, capitalistă este cea mai bună cale de urmat pentru Rusia, dar

mai des se referă la o presupusă „necesitate“, pretinzând că nu ar exista alte posibilităţi şi că programul său s-ar baza pe cunoaşterea ştiinţifică a „legilor obiective ale istoriei“, iar valabilitatea prognozei sale poate fi dovedită cu „precizie matematică“. În mod evident, el era înclinat să generalizeze tipul occidental al dezvoltării sociale, despărţindu-se în acest punct, fără să-şi dea seama, de Marx, care era departe de a crede că ţările înapoiate, Rusia mai ales, nu aveau altă alternativă decât să repete modelul de dezvoltareal ţărilor occidentale avansate. Din punctul său de vedere, prezentat cel mai sistematic în cartea *Cu privire la dezvoltarea perspectivei moniste a istoriei* (1895), el se pretindea a fi un filozof marxist ortodox. În realitate, el oferea totuşi o interpretare extrem de necesitaristă a materialismului istoric şi dialectic. Necesitarianismul era, desigur, o trăsătură comună a versiunii dominante, pozitiviste a marxismului, ce diminua rolul activ al conştiinţei şi transforma materialismul istoric într-o teorie a progresului istoric semi-automat. Trebuie să adăugăm, totuşi, că la Plehanov (în contradicţie cu evoluţionismul naturalist al unui Kautsky) exista şi o puternică influenţă provenită de la Hegel, în a cărui filozofie el a încercat să găsească argumente împotriva „subiectivismului“ populist. Caracteristică pentru „părintele marxismului rusesc“ era fascinaţia sa adâncă faţă de „reconcilierea cu realitatea“ a lui Belinski: el vedea aici o eroare, dar o eroare genială, ce consta nu într-o atitudine generală faţă de „realitatea raţională“, ci într-o înţelegere prea statică, non-dialectică a acesteia. Revolta împotriva *Weltgeist*-lui în numele unui ideal nobil, dar „subiectiv“, a fost denumită de el „păcatul originar al gândirii teoretice“[48].

Poziţia lui Plehanov în interiorul Voinţei Poporului era văzută ca echivalând cu o trădare a socialismului, ceea ce era de înţeles şi inevitabil totodată. Mai periculoasă pentru Plehanov a fost însă întâmplarea că adversarii săi populişti au putut împrumuta argumente nu doar din „sociologia su-

biectivă", dar şi dintr-o teorie a progresului economic care se pretindea pe de-a-ntregul „obiectivă", bazată pe o atentă examinare a faptelor empirice. Aceasta a fost teoria lui V. Voronţov (1847-1918), reprezentantul de frunte al populismului „legal", non-revoluţionar, pe care el a expus-o în cartea sa *Soarta capitalismului în Rusia* (1882)[49].

Capitalismul din Rusia, susţinea Voronţov, este unul artificial, o parodie de capitalism. El nu se poate dezvolta fără să fie subvenţionat substanţial de către guvern. Potenţialul său productiv este foarte limitat, pentru că nu poate concura cu capitalul ţărilor industrializate mai avansate: pieţele străine au fost deja împărţite; piaţa locală nu se poate extinde datorită sărăciei crescânde a maselor, care însoţeşte inevitabil capitalismul în faza sa incipientă de dezvoltare. În Occident, capitalismul a împlinit o mare misiune progresistă: în Rusia, totuşi, şi în toate ţările care „şi-au întârziat intrarea în arena istoriei", el este doar o formă de exploatare a maselor pentru beneficiul unui grup restrâns. O industrializare de succes a Rusiei poate fi îndeplinită doar cu mijloacele planificării socialiste, prin intermediul acţiunilor guvernului. Voronţov se aştepta, desigur, ca industrializarea socialistă să fie mai puţin dureroasă, mai umană decât varianta sa capitalistă, ca ea să protejeze ţărănimea rusă şi pe micii producători de atrocităţile „acumulării primitive".

Teoriile lui Voronţov au fost dezvoltate şi modificate de un alt „populist legal", Nikolai Danielson (1844-1918). El a corespondat cu Marx şi Engels şi a fost traducătorul în ruseşte al primului volum din *Capitalul* (aceasta a fost prima traducere a cărţii în orice limbă; publicată în 1872, ea a fost citită intens de tinerii populişti). În domeniul economiei politice el se considera un marxist, încercând să aplice metoda marxistă la problemele specifice ale unei ţări înapoiate. El a formulat astfel principala sarcină a acestei întreprinderi: „trebuie să ridicăm industria rusească la nivelul înalt al in-

dustriei occidentale, crescând bunăstarea poporului, fără să ajungem dependenţi economic de ţările mai civilizate“[50]. El vedea soluţia acestei probleme în naţionalizarea şi planificarea socialistă. Ca toţi populiştii, era preocupat, înainte de toate, de apărarea „producătorilor direcţi“ de pericolul exproprierii capitaliste. El se distingea de Voronţov prin solicitarea unor mijloace mai radicale: era sceptic în legătură cu jumătăţile de măsură ca reducerea taxelor în agricultură, creditele mici sau promovarea asociaţiilor de mici producători; el punea accentul mai mult pe industria modernă de mare amploare, creată şi controlată de stat.

Punctul slab al argumentaţiei lui Voronţov şi Danielson rezida în ideea implicită după care programul lor economic putea fi realizat de către statul ţarist existent; de aceea, Plehanov i-a numit cu dispreţ „socialiştii din poliţia secretă“. Populiştii, la rândul lor, îi tratau pe marxiştii ruşi ca pe nişte apologeţi deghizaţi ai capitalismului. Controversa dintre cele două curente de gândire a atins punctul culminant în anii ’90, odată cu emergenţa aşa-numitului „marxism legal“. Figura cea mai proeminentă a „marxiştilor legali“ a fost Piotr Struve (1870-1944), ale cărui *Note critice privind dezvoltarea economică a Rusiei* (1894) conţinea faimoasa frază: „Trebuie să recunoaştem că ne lipseşte cultura şi să mergem la şcoala capitalismului“[51]. După cartea lui Struve, „marxismul legal“ a devenit un aliat ideologic influent al programului de industrializare capitalistă a Rusiei al lui Witte, având propriile sale reviste şi reprezentanţii săi în universităţi şi în alte instituţii de educaţie superioară (M. Tugan-Baranovski, A. Scvorţov şi alţii).

Nu se poate nega că „marxiştii legali“ erau în esenţă liberali, şi nu socialişti, fiind interesaţi în primul rând de creşterea economică şi de libertatea constituţională şi tratând socialismul ca pe o chestiune ce ţinea de viitorul îndepărtat. Chiar şi în construcţiile lor teoretice ei erau, de la început, destul de departe de marxismul ortodox; Stru-

ve a anticipat, în *Notele critice*, câteva din ideile cruciale ale revizionismului lui Bernstein şi de asemenea a afirmat că marxismului îi lipsea încă un fundament filozofic adecvat, deşi era cea mai riguroasă ştiinţific dintre teoriile progresului social. În jurul lui 1900, majoritatea foştilor „marxişti legali" s-au despărţit finalmente de social-democraţii ruşi şi s-au alăturat mişcării liberale în plină ascensiune.

În afară de Grupul pentru Emanciparea Muncii şi de „marxiştii legali", mai exista în anii '90 o a treia variantă de marxism rusesc: marxismul revoluţionar, care se dezvolta, spre deosebire de cel al grupului lui Plehanov, nu în exil, ci în Rusia, continuând în multe privinţe tradiţiile revoluţionare ale populismului. Mulţi membri ai cercurilor revoluţionare din anii '80 şi de la începutul anilor '90, mai ales din zona Volgăi, combinau, în vederile lor, un amestec de marxism cu un cult al grupării Voinţa Poporului şi cu ideea populistă a unei tranziţii directe la socialism. În anii '80, cel mai reprezentativ pentru această formaţie intelectuală de tranziţie, semi-marxistă, semi-populistă, a fost Aleksandr Ulianov, care în 1887 va fi executat pentru încercarea, eşuată, de a-l ucide pe ţar. Fratele său mai mic, viitorul Lenin, va deveni în curând un marxist sută la sută. Desigur, el îi datora mult lui Plehanov, dar în anumite privinţe s-a despărţit de vederile acestuia chiar din operele sale de tinereţe. Aceste diferenţe erau poate cele mai notabile în atitudinea sa vizavi de populişti şi de „marxiştii legali" (vezi, mai ales, tratatul său polemic *Conţinutul economic al populismului şi critica lui din cartea lui P. Struve*, 1895). Spre deosebire de Plehanov, tânărul Lenin l-a suspectat de la bun început pe Struve că ar fi un liberal burghez şi l-a acuzat că a accentuat prea mult diferenţele dintre marxism şi populism, pierzând din vedere ţelurile comune, întrucât ambele erau ideologii ale producătorului direct[52]. Lenin s-a rupt de „obiectivismul" lui Struve, observând cu abilitate că el ar putea degenera uşor într-o justificare a condiţiilor existente, şi a ridicat, împotriva acestuia, spiritul lui *partiinost*[53]. Capitalismul rus

a fost tratat de el (în contradicţie atât cu Struve, cât şi cu Plehanov) nu ca o structură ce se va dezvolta pe deplin şi va da roade doar în viitor, în condiţiile unei libertăţi politice, ci ca pe „ceva deja şi definitiv existent“[54], ca o structură ce era deja suficient de coaptă pentru a justifica angajarea plenară în lupta împotriva ei. El i-a acuzat pe populişti nu că ar fi fost prea anti-capitalişti, ci, din contră, că nu erau destul de conştienţi de tendinţele capitaliste din viaţa contemporană şi, în consecinţă, că s-ar fi agăţa de iluziile burgheze.

Semnificaţia acestor particularităţi ale poziţiei lui Lenin în controversele anilor ’90 poate fi cântărită pe de-a-ntregul din perspectiva dezvoltării ulterioare a gândirii sale politice. Operele sale timpurii aruncă o lumină revelatoare asupra unor idei de-ale sale precum: apărarea rolului important pe care-l are „factorul subiectiv“ – conştiinţa revoluţionară şi voinţa organizată – în procesul istoric; interesul său profund pentru problema agrară; refuzul său de a trata ţăranii ca pe o „masă reacţionară“ (atitudine caracteristică lui menşevicilor şi întregii Internaţionale a II-a); tactica sa politică de alianţă nu cu liberalii (cum postulase Plehanov), ci cu ţărănimea democrată. Istoria acestor lucruri aparţine, totuşi, unei perioade ulterioare şi nu poate fi separată de dificila şi complexa istorie a social-democraţiei ruse şi a mişcării muncitoreşti din primele două decade ale secolului al XX-lea.

(traducere de Raluca Dună)

Note:

1. Eseul de faţă este un scurt rezumat, inevitabil simplificat, a două din cărţile mele despre istoria intelectuală a Rusiei, publicate în engleză – *The Controversy over Capitalism,* Oxford, 1969 şi *The Slavophile Controversy*, Oxford, 1975 – şi a unei ample *Istorii a filozofiei şi a gîndirii sociale ru-*

*şeşti de la Iluminism la marxism (Rosyiska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu),*Varşovia, 1973. Eseul intenţionează (**1**) să-i familiarizeze pe specialişti cu principalele idei ale perspectivei mele sintetice şi (**2**) să le ofere non-specialiştilor (mai ales studenţilor) o introducere generală în această tematică. Prin urmare, am evitat deliberat să menţionez în note vasta literatură secundară rusească şi sovietică; este cunoscută de către specialişti, iar non-specialiştii care nu citesc ruseşte pot uşor găsi informaţia bibliografică în cărţile publicate în engleză.

2. Vezi această scrisoare către I. I. Dmitriev din 1818 (citată din R. Pipes, „Karamzin's Conception of the Monarchy", *Harvard Slavic Studies*ă 3, 1957, p. 35.

3. Vezi R. Pipes, *Karamzin's Memoir on Ancient and Modern Russia*, Cambridge, Mass., 1959.

4. Ele sunt tratate pe larg în A. G. Mazour, *The First Russian Revolution, 1825*, ed. a II-a, Stanford, 1961.

5. Citat din S. S. Volk, *Istoricheskie vzgliady dekabristov*, Moscova, 1958, p. 303.

6. *Ibid.*, p. 413.

7. Vezi P. K. Christoff, *The Third Heart. Some Intellectual-Ideological Currents and Cross-Currents in Russia, 1800-1830*, Haga, 1970, pp. 88-89.

8. Vezi Izbrannye *Sotsia'no-politicheskie i filosofskie proizvedeniia dekabristov*, 3 vol., Moscova, 1951, 2:77.

9. O interesantă discuţie a acestor chestiuni se află în M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Cambridge, Mass., 1961, cap. 5.

10. Două ediţii ale operelor lui Ceaadaev au fost publicate recent în engleză: R. McNally, ed. and trans., *The Major Works of Peter Ceaadaev*, Notre Dame, Ind., 1969; P. Chaadayev, *Philosophical Letters and Apology of a Madman,* trans. by M. B. Zeldin, Knoxville, Tenn., 1969.

11. Mai ales Joseph de Maistre, Louis de Bonald şi Félicité de Lamennais.

12. Vezi articolul lui Kireevski, „On the Necessity and Possibility of New Priciples on Philosophy", în J. Edie, et al., *Russian Philosophy*, 3 vol., Chicago, 1965, 1:71-213. Cele mai importante contribuţii în limba engleză la studiul slavofilismului rus sunt: N. V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles,* Cambridge, Mass., 1952, P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth Century Russian Slavophilism, a Study in Ideas*, vol. 1, A. S. Xomiakov, Haga, 1961; vol. 2, *I. V. Kireevski,* Haga, 1972. A Gleason, *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism,* Cambridge, Mass., 1972.

13. Corespondenţa lui Khomiakov cu Palmer a fost publicată în W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church,* Londra, 1895.

14. Vezi Aksakov, „Memoir of the Internal State of Russia“, în M. Raeff, *Russian Intellectual History. An Anthology*, New York, 1966.
15. Contribuţia lui Pogodin la ideologia „naţionalismului oficial“ şi locul său special în interiorul acestuia sunt discutate în N. V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia,* Berkeley, 1959.
16. Vezi V. Terras, *Belinskij and Russian Literary Criticism: the Heritage of Organic Aesthetics*, Madison, Wisc., 1974. În această monografie se acordă atenţia cuvenită faptului că estetica lui Belinski era (mai ales în anii 1830) profund impregnată de spiritul romantic şi că, în ciuda campaniei sale pentru realism, el a fost dintotdeauna un admirator al marilor realizări ale literaturii romantice. Aceeaşi teză, coroborată cu o analiză semantică detailată a termenului „romantism“ în scrierile lui Belinski, se poate găsi în cartea mea *Osobowość a Historia. Studia z dziejow literatury i myśli rosykiej*, Varşovia, 1959. O descriere stimulantă şi o analiză a ideilor pro-occidentalismului rus al anilor 1840 se poate găsi într-o serie de articole de Isaiah Berlin, publicate în *Encounter* (1955-1956), sub titlul „A Marvellous Decade, 1838-1848: The Birth of the Russian Intelligentsia“. Vezi de asemenea M. Malia, *Alexander Herzen*.
17. Pentru traducerea în engleză vezi *Russian Philosophy,* vol. I, pp. 312-320.
18. Vezi *Filosofskie i obshchestvenno-politicheskie proizvedeniia petrashevtsev*, Moscova, 1953.
19. Belinski a polemizat cu Maikov în a sa *Privire asupra literaturii ruse la 1846*. Vezi V. G. Belinski, *Selected philosophical works* (Moscova, 1956).
20. Vezi jurnalul lui Herzen din 1843-1844 (A. I. Gertsen, *Sobranie sochinenii*, 30 vol., Moscova, 1954-1965), vol. II, pp. 228, 333-336.
21. Expresia „filozofia acţiunii“ (*Philosophie der Tat*) a fost folosită de un eminent hegelian polonez, August Cieszkowski, a cărui carte *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin, 1838) a fost foarte apreciată de Herzen şi i-a influenţat propria concepţie. Vezi A. Walicki, „Cieszkowski und Herzen“, în antologia *Hegel bei den Slaven* (Praga, 1967).
22. Principalul eseu al acestui ciclu, „Budismul în ştiinţă“, este disponibil în limba engleză în *Russian Philosophy*, vol. I, pp. 321-327; pentru citatul de mai sus, vezi p. 332.
23. Vezi A. Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism,* Cleveland, 1963.
24. A. Gertsen, *Sobranie sochinenii*.
25. Vezi A. Herzen, *My Past and Thoughts: the Memoirs of Alexander Hertzen*, trad. de Constance Garnett, revizuită de Humphrey Higgens. Cu o introducere de Isaiah Berlin, 4 vol., New York, 1968.
26. Vezi E. Lampert, *Sons Against Fathers,* Oxford, 1965. Cea mai nouă carte despre Cerîşevski, publicată în limba engleză, este N. G. O. Pereira, *The Thought and Teachings of N. G. Cernyshevskij,* Haga, 1975.

27. Pentru traducerea în engleză a acestei opere, vezi N. G. Chernyshevski, *Selected Philosophical Essays,* Moscova, 1953.
28. Acest articol a fost citit de Marx şi l-a influenţat în vederile sale despre posibilităţile dezvoltării economice din Rusia. Vezi V. M. Shtein, *Ocherki razvitiia russkoi obshchestvenno-ekonomicheskoi mysli XIX-XX vekov*, Leningrad, 1948, p. 236.
29. Pentru o analiză a poziţiei liberalilor nobili din Tver', vezi T. Emmons, *The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861*, Cambridge, 1968.
30. Vezi traducerea engleză: N. G. Chernyshevsky, *What Is to Be Done? Tales About New People,* New York, 1961.
31. Vezi A. Coquart, *Dimitry Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*, Paris, 1946. În cartea unui ideolog sovietic, A. I. Novikov, *Nigilizm i nigilisty*, Leningrad, 1972, „nihilismul" rus al anilor 1860 este analizat din perspectiva dezvoltării ulterioare a ideilor nihiliste în gândirea rusă şi occidentală.
32. Despre conflictul lui Turgheniev cu „oamenii noi" din anii 1860 vezi I. Berlin, *Fathers and Children*; conferinţă ţinută la Sheldonian Theatre, 12 noiembrie 1970, Oxford, 1972.
33. Cartea lui P. Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton, 1967, conţine o bibliografie importantă pe această temă.
34. Hegelianismul lui Bakunin e tratat pe larg în două monografii de A. A. Kornilov: *Molodye Gody M. A. Bakunina*, Moscova, 1915 şi *Gody stranstvii Mikhaila Bakunina*, Moscova, 1925. Vezi şi D. I. Chizhevskii, *Gegel' v Rossii* , Paris, 1939 şi E. Lampert, *Studies in Rebellion,* New York, 1957 (cartea se ocupă şi de Belinski). Principalul document despre hegelianismul de stânga al lui Bakunin – articolul său „Reacţiunea în Germania", publicat în *Deutsche Jahrbücher für Wissennschaft und Kunst*, 1842 – este disponibil în traducere engleză în *Russian Philosophy*, vol I, pp. 385-406.
35. Pentru o analiză istorică şi semantică a termenului „populism" vezi capitolul 1 din cartea mea *Controversy over Capitalism*.
36. Cea mai completă istorie recentă a mişcării revoluţionare populiste este cea a lui F. Venturi, *Roots of Revolution*, Londra, 1960).
37. Vezi P. Pomper, *Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement*, Chicago, 1972 (cartea conţine o bibliografie pe această temă). Scrisorile istorice ale lui Lavrov au fost traduse şi publicate cu o introducere şi note de J. P. Scanlan, Bekeley, 1967.
38. Citat din *Russian Philosophy*, vol II, p. 187.
39. K. Marx, *Early Writings,* trad. şi ed. de T. B. Bottomore, Londra, 1963, p. 153 (*Economic and Political Manuscripts*, vol. III).
40. P.N. Thachev, *Izbrannye sochineniia na sotsial'no-politicheskie temy*, vol. 1-5, Moscova, 1932-37, vol. V, p. 93.

41. Polemica dintre Engels şi Tkachev este analizată în cartea mea *Controversy over Capitalism.* Cartea conţine şi analiză istorică detaliată a atitudinilor schimbătoare ale lui Marx şi Engels vizavi de populiştii ruşi şi vice versa.
42. K. N. Leontiev, *Sobranie sochinenii*, 9 vol., St. Petersburg, 1912-14, 7:230.
43. Clasica analiză a *Legendei*, din cartea lui V. Rozanov *Dostoievsky şi Legenda Marelui Inchizitor* este disponibilă acum în engleză, tradusă (după a treia ediţie rusă din 1906) de E. Roberts (Ithaca, N.Y., 1972).
44. Pentru relaţia dintre Soloviev, Dostoievski şi slavofilismul rus, vezi N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov*, Londra, 1944.
45. În crearea acestei curioase teorii, Soloviev s-a inspirat din unii romantici germani (în primul rând din Franz von Baader), dar şi din Nikolai Fedorov (1828-1903), gânditor religios rus, care dorea să înlocuiască „voinţa de procreaţie" prin „voinţa învierii". Pentru fragmente din scrierile lui Fedorov, vezi *Russian Philosophy*, vol III, pp. 16-54; pentru o analiză a ideilor sale vezi V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, 2 vol., New York, 1953, vol II, cap. 2.
46. Cea mai importantă monografie despre *Plehanov în limba engleză este S. H. Baron, Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, Londra, 1963.
47. G .V. Plekhanov, *Sochineniia*, ed- a II-a, 24 vol., Moscova, 1920-27, vol. II, p. 81.
48. Cf. A. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, pp. 160-165.
49. O discuţie interesantă despre „populiştii legalişti" versus „marxişti legalişti" se poate găsi în A. P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism,* Cambridge, Mass., 1961.
50. Nikolai-on [Daniel'son], *Ocherki nashego poreformennogo obshchestvennogo khoziaistva,* St. Petersburg, 1893, pp. 300-301.
51. Vezi R. Pipes, Struve, *Liberal on the Left,* 1870-1905, Cambridge, Mass., 1970. Fraza citată este din P. Struve, *Kriticheskie zametki po voprosu ob ekonomicheskom razvitii Rossii,* St. Petersburg, 1894, p. 288.
52. V. I. Lenin, *Opere complete,* Moscova, 1960, vol. I, p. 394.
53. *Ibid*., p. 401.
54. *Ibid*., p. 495.

Trei istorici

Maciej Janowski

Excelenta bibliotecă a Universităţii Central Europene de la Budapesta, o plăcere şi o tentaţie irezistibilă pentru pasionaţii ca mine care petrec ore în şir printre rafturile sale accesibile publicului, este aranjată conform principiului tematic, aşa cum se practică astăzi. În mod previzibil, există un raft dedicat istoriografiei, adăpostind numeroase lucrări, unele dintre ele dedicate unor obiecte de studiu ciudate şi ermetice, cum ar fi metodologia istoriei sau filozofia istoriei. Cei interesaţi de marile figuri ale profesiunii de istoric pot găsi acolo o bogată sursă de informaţii.

M-a surprins, însă, că lucrările referitoare la istoriografia est-central-europeană se află într-un alt loc. Cei care doresc să citească ceva despre, să zicem, František Palacký, Joachim Lelewel, Gyula Szekfű sau Alexandru Xenopol, trebuie să cerceteze rafturile însemnate cu numele ţărilor din care provin autorii respectivi.

Există o explicaţie pentru aceasta. Lucrările lui Burckhardt sau Ranke sunt reprezentative pentru tradiţia gândirii istorice europene şi, ca atare, sunt esenţiale pentru cei interesaţi de gândirea istorică, istoriozofie, imaginile trecutului şi de alte subiecte conexe. În schimb, Lelewel, Palacký şi Iorga sunt doar nişte „naţionalişti“, interesanţi ca atare numai pentru cei care studiază istoria popoarelor respective sau rubrica „istoricilor constructori de naţiuni“ a teoriei naţionalismului. Altminteri, moştenirea lor intelectuală nu pare a fi foarte fecundă.

Cu toate acestea, poate că merită efortul de a-i aborda pe unii dintre aceşti autori ca pe nişte gânditori autentci, nu doar ca figuri ale istoriei naţionalismului. Poate că există

lucrări de-ale lor care ar trebui mutate (doar simbolic, desigur) de pe raftul dedicat „Istoriei est-europene“ pe cel al „Problemelor centrale ale istoriografiei europene“.

Chiar dacă speranţa mea de a îmbogăţi moştenirea gândirii istorice europene prin studierea ideilor de bază a trei istorici provinciali se va dovedi neîntemeiată, efortul nu va fi totuşi inutil. Studierea câtorva paralele dintre istoriile intelectuale poloneză, cehă şi maghiară ne poate ajuta să înţelegem mai bine aspecte particulare ale fiecăruia dintre cele trei cazuri în parte, fiind deci de interes nu doar pentru cei preocupaţi de istoria comparativă[1].

Îmi propun să compar, în acest eseu, ideile a trei istorici eminenţi: Michal Bobrzyński (1849-1935), Josef Pekar (1870-1937) şi Gyula Szekfű (1883-1955)[2]. Toţi trei au fost conservatori, fiind foarte critici faţă de viziunile romantice asupra istoriilor naţionale respective. Paralela polonezo-cehă pare cea mai concludentă, în timp ce cazul Ungariei oferă atât analogii, cât şi unele diferenţe. Au existat – mai întâi la Cracovia, apoi la Praga – şcoli istorice importante a căror influenţă a depăşit cu mult cercul îngust al cărturarilor profesionişti. Cea mai marcantă caracteristică a lor a fost tocmai reacţia împotriva istoriografiei romantice.

Ţinta: romantismul

Viziunile romantice asupra istoriilor poloneză şi cehă sunt foarte asemănătoare. Doi mari istorici, Joachim Lelewel şi František Palacký, au oferit – pe baza unor cunoştinţe vaste şi a unui efort perseverent – o imagine însufleţită a trecutului glorios, dominată de lupta dintre elementul local al democraţiei primordiale şi spiritul străin, aristocratic al feudalismului occidental (adică german). Potrivit acestei reconstituiri istorice, democraţia originală slavă a triburilor poloneze sau cehe a fost suprimată de feudalismul apărut ca efect al colonizării medievale germane. Spiritul democratic

nu a pierit însă, continuând să reapară ori de câte ori circumstanţele îi erau favorabile. În Boemia, contextul favorabil a fost creat de războaiele husite, în Polonia el a apărut ceva mai târziu, odată cu dezvoltarea „democraţiei nobiliare“. În timp ce Lelewel accentua faptul că această formă de democraţie a îndeplinit, pentru prima dată în istorie, marele ideal al libertăţii politice, Palacký afirma acelaşi lucru despre husiţii care, după el, puseseră în practică un ideal pe care Occidentul avea să îl înţeleagă abia trei secole mai târziu, odată cu Iluminismul şi Revoluţia Franceză.

În viziunea şi în operele intelectualilor de talia lui Palacký sau Lelewel, aceste idei aveau o clară orientare occidentalistă şi liberală; concepţiile liberale occidentale erau dovedite a coincide cu cele autohtone, cu scopul de a se uşura astfel adoptarea liberalismului apusean şi de a convinge cititorul că nu se ascundea nici un pericol în spatele unor idei atât de apropiate de propriile tradiţii naţionale. Epigonii lor, în schimb, au ajuns la concluzii extrem de diferite. Ideea conform căreia poporul din care proveneau fusese cu mult înaintea Occidentului în ceea ce priveşte libertatea individului şi democraţia (un mod de gândire „protocronist“, pentru a împrumuta un termen foarte util al istoriografiei române) era considerată o dovadă clară a superiorităţii fenomenelor autohtone asupra a tot ce era importat; în consecinţă, ideea respectivă a alimentat stereotipurile naţionaliste şi autosuficienţa, precum şi o atitudine generală de dispreţ faţă de străini.

Conţinutul metodologic al acestor teorii romantice era, poate, mai important decât mesajul lor politic. Accentuând iubirea înăscută pentru libertate a popoarelor ceh şi polonez, ele susţineau implicit că istoria ţărilor respective se dezvoltase într-un mod special şi unic. Ele afirmau cu mândrie că authohtonii dezvoltaseră ideile libertăţii şi egalităţii într-o perioadă când Occidentul trăia sub cel mai întunecat despotism. Preţul ce trebuia plătit pentru aceasta consta în

faptul că istoria naţională nu mai putea fi încorporată în cea universală într-un mod cât de cât semnificativ. Din nou, nu Palacký sau Lelewel sunt de condamnat, cu atât mai mult cu cât cei doi istorici aveau cunoştinţe ample de istorie universală – ci epigonii lor post-romantici, vinovaţi pentru izolarea istoriei naţionale de orice context mai larg. Astfel, diversele istorii naţionale au devenit reciproc incomprehensibile, izolate şi autosuficiente; ceea ce înseamnă că nu mai existau instrumentele necesare pentru o interpretare serioasă a datelor colectate (orice am înţelege prin interpretare sau explicaţie, ele trebuie să aibă legătură cu aşezarea faptelor într-un context mai larg şi cu raportarea lor la concepte universale). Astfel, simplificările post-romantice ale istoriografiei romantice aveau toate şansele să se transforme în propagandă patriotică, utilă pentru construcţia naţională, dar nu şi foarte stimulativă intelectual.

Reacţia anti-romantică: cazurile Poloniei şi Cehiei

Reacţia a venit, ca peste tot în Europa, odată cu răspândirea pozitivismului, fără să fie, neapărat, un efect al acestuia. Schimbarea climatului mental a coincis (oare doar întâmplător?) cu transformări evidente în domeniul politic. Eşecul revoltei poloneze din 1863, apariţia dualismului austro-ungar (1867) şi înfrângerea francezilor în războiul împotriva Prusiei, urmată de unificarea Germaniei (1871) au marcat începutul unei perioade relativ stabile care avea să dureze până la 1905, dacă nu chiar până la 1914. Speranţele legate de schimbări politice radicale, atât de fervente în 1848 şi la începutul anilor 1860, au fost înlocuite de un soi de resemnare sau conştientizare a faptului că situaţia era cu mult mai stabilă decât le-ar fi plăcut multora să admită.

Deşi afirmaţiile superficiale sunt întotdeauna riscante, se poate spune că această schimbare politică a fost, la început, mult mai decisivă pentru crearea noii paradigme istorio-

grafice decât răspândirea pozitivismului. Într-adevăr, prima critică îndreptată împotriva „şcolii vechi“ a venit din partea autorilor care erau departe de un *Weltanschauung* pozitivist, chiar dacă unii au fost instruiţi în metodele de cercetare germane moderne. Acest lucru este valabil în primul rând pentru Józef Szujski (1835-1883), un critic excepţional al istoriografiei romantice şi, în multe privinţe, un predecesor al lui Bobrzyński, fiind un istoric care şi-a exprimat deseori nemulţumirea faţă de gândirea pozitivistă, considerată de el o ameninţare la adresa culturii şi moralităţii tradiţionale. Foarte probabil, schimbarea atitudinilor ar fi avut loc şi fără apariţia pozitivismului, chiar dacă filozofia pozitivistă a fost cea care a făcut ca atacul să devină mai dur şi mai persuasiv.

Pekar a subliniat în mod explicit aderenţa sa la gândirea pozitivistă[3], în timp ce crezul metodologic al lui Bobrzyński[4] îl plasează clar în orizontul aceluiaşi curent de gândire, chiar dacă nu la modul explicit. Conceptul pare oricum demodat pentru omul de ştiinţă contemporan. A numi pe cineva un „istoric pozitivist“ este mai degrabă o insultă decât un compliment. Chiar şi printre istoricii profesionişti, „pozitivismul“ trece drept „plictisitor“, „lipsit de imaginaţie“ sau „pur factologic“. Pentru orice eventualitate, simt nevoia să subliniez că aceste opinii sunt nefondate. Pozitivismul poate însemna cel puţin două lucruri diferite pentru domeniul istoric. Mai întâi, se poate referi la convingerea că studiul aplicat al documentelor, susţinut de tehnicile ştiinţifice moderne ale criticii surselor (fără prezumpţii teoretice) este suficient pentru înţelegerea cursului real al evenimentelor din trecut. În al doilea rând, poate însemna o filozofie a istoriei la fel de dependentă (şi în egală măsură la fel de conştientă) de idei teoretice şi filozofice ca oricare alta, doar că respectivele idei sunt pozitiviste. František Kutnar, care ne reaminteşte de această distincţie (fără a susţine că este o invenţie proprie), numeşte prima variantă „pozitivism filologic“, iar a doua – „poziti-

vism filozofic“[5]. Istoricii la care ne referim foloseau termenul în cea de-a doua accepţiune. Pentru ei, pozitivismul înseamna, de fapt, trei lucruri.

Primul este evident: un *Quellenkritik* meticulos, în manieră germană. Atât Pekar, cât şi Bobrzyński se mândresc cu statutul lor de istorici „ştiinţifici“, ce înlocuiseră atitudinea iraţională a romantismului cu cea „modernă“, luminată. Cea de-a doua trăsătură, deşi mai puţin asociată cu supoziţiile generale referitoare la istoriografia pozitivistă, a fost considerată o parte esenţială a perspectivei pozitiviste în perioada şi spaţiul despre care vorbim, şi anume occidentalismul. Polonia şi Boemia s-au dezvoltat în contextul culturii occidentale, chiar dacă de pe poziţii oarecum marginale. Istoria lor poate fi înţeleasă doar în contextul european. Nu există loc pentru „protocronism“, pentru presupusa prioritate a dezvoltării unor idei în raport cu Occidentul. Nu poate exista o schemă separată a dezvoltării istorice cehe sau poloneze. Şi, în sfârşit, ultima trăsătură: importanţa periodizării. Atât Bobrzyński cât şi Pekar au dedicat eseuri separate acestei probleme, fiind convinşi de caracterul real (nu convenţional) al periodizării şi de importanţa strategiilor periodizării pentru conţinutul analizelor istorice.

Această caracteristică merită o atenţie specială, având în vedere că ne ghidează în miezul gândirii istorice a ambilor autori. Aceştia au fost de părere că periodizarea istoriei naţionale trebuie să fie aceeaşi cu cea aplicată continentului european în general, dar principiile conform cărora ei fac această periodizare este considerabil diferită. Datorită studiilor juridice, Bobrzyński a adoptat periodizarea legală germană şi a împărţit istoria Poloniei în epoca statului patriarhal, cea a statului patrimonial şi cea a statului legal modern. Adoptând periodizarea convenţională folosită în istoria artei, Pekar a împărţit istoria Cehiei în trei perioade: gotică, renascentistă şi barocă.

Nici unul din ei n-a fost perfect conştient de schema aleasă. Bobrzyński a trebuit să dividă în mai multe secţiuni cea de-a treia perioadă, care începea în jurul anului 1500 şi acoperea aproape două treimi a „istoriei poloneze“, în ediţia finală a lucrării sale. Pekar a avut ezitări de-a lungul activităţii sale. Uneori a unit perioada barocă şi cea renascentistă într-o *Románska doba*, alteori a introdus alte variaţii. Cu toate acestea, principiul a rămas întotdeauna acelaşi, de aceea perioada gotică se regăseşte în toate versiunile, fiind cea mai importantă pentru interpretarea pe care autorul o dă husitismului.

În timp ce periodizarea lui Bobrzyński a fost pozitivistă la modul „clasic“, Pekar a fost influenţat clar de *Geistesgeschichte*. El a invocat numele colegului său de la seminarul Jaroslav Goll, renumitul istoric de artă Max Dvořák şi cartea sa, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, indicând-o drept principala sa sursă de inspiraţie. Acest fapt nu anulează, cred, aderenţa sa la gândirea pozitivistă, odată ce ne gândim la pozitivism ca la o atitudine ce adoptă diferite nuanţe, în funcţie de atmosfera intelectuală a perioadei respective, şi nu ca la o singură epocă a gândirii umane[6]. Aşadar, Pekar poate fi considerat un reprezentant al „versiunii moderniste a pozitivismului“.

Atât Pekar, cât şi Bobrzyński au crezut că periodizările lor se pot aplica, mai mult sau mai puţin, întregului spectru al îndeletnicirilor umane. Combinând conceptul de *Geistesgeschichte* cu ideile lui Karl Lamprecht despre o nouă istorie, Pekar a fost convins că periodizarea preluată din istoria artelor descrie orientările culturale de ansamblu ale unei generaţii – orientări care se exprimă în egală măsură în viaţa economică, în opţiunile politice şi în gusturile estetice. Identificarea acestor orientări culturale generale poate reprezenta baza unei sinteze istorice atotcuprinzătoare. Bobrzyński susţinea explicit că periodizarea sa avea rost

doar în cazul în care se putea aplica oricărei activităţi umane. El afirma, de asemenea, că punctele de cotitură ale istoriei sunt reprezentate de apariţia stilurilor romanic, gotic şi respectiv renascentist. În cel de-al treilea volum al istoriei sale a Poloniei, Bobrzyński şi-a întitulat un capitol „Politica romantică“, apropiindu-se astfel de viziunea lui Pekar despre periodizare după criteriile *Geistesgeschichte*.

Astfel, ambii autori s-au împotrivit abordărilor convenţionale ale periodizării (trebuie menţionat că importanţa acordată de Bobrzyński criteriului periodizării îşi va găsi ecoul abia după un secol la un alt mare istoric ale cărui metodologii şi viziuni politice sunt diametral opuse premergătorului său, şi anume la Witold Kula). Ambii autori se considerau nişte „realişti“, criteriile periodizării părându-le strâns conectate cu „adevăratul“ trecut. Mai important, însă, e faptul că cei doi au recunoscut rolul crucial al periodizării, ceea ce a influenţat (în mod decisiv) viziunea lor asupra trecutului. Vom analiza în continuare această viziune.

La fel cum în dezvoltarea istorică europeană a existat un tipar comun, în istoria umanităţii nu au existat „scurtături“. Drumul duce de la comunităţile primitive, trece prin feudalismul medieval care-şi găseşte împlinirea în sistemul stărilor din perioada medievală târzie şi de la începutul perioadei moderne, până la absolutism care, la rândul său, este transformat în sistemul parlamentar şi reprezentativ modern, în formă monarhică sau republicană. Întârzierea nu poate fi considerată o virtute (aşa cum au sperat numeroşi democraţi ruşi, inclusiv Herzen), iar instituţiile tribale vechi nu pot fi transformate în democraţie modernă.

Ceea ce exclude, desigur, orice fel de idealizare a trecutului păgân slav. Adoptarea feudalismului german, atât de vehement condamnată de către generaţia romantică, este prezentată acum ca o binecuvântare care a făcut posibilă supravieţuirea naţiunilor în cauză. Probabil că Pekar a fost cel

care a mers cel mai departe în acest sens. Spre deosebire de istoricii romantici, el a atras atenţia asupra lipsei diferenţelor specifice dintre triburile medievale timpurii slave şi cele germanice („slavii, asemenea altor popoare barbare...“ – aşa se exprimă autorul în manualul său de istorie a Cehoslovaciei)[7]. Pekar a aplaudat includerea Boemiei în Sfântul Imperiu Roman, ca pe un factor important al apropierii de civilizaţia occidentală[8], recunoscând rolul decisiv al germanilor în urbanizarea medievală a provinciei[9]. În acelaşi timp, a refuzat să creadă că mişcarea husită a fost o manifestare precoce a unor idei universale precum libertatea şi egalitatea. Ceea ce pentru Palacký era „prioritatea“ husită în inventarea ideilor liberale adaptate mai târziu de Occident, avea să fie denumit ulterior *humanita* de către Masaryk, pentru ca această ultimă noţiune să capete un rol central în istoria cehă. În numeroase schiţe cu caracter popular, precum şi într-o lucrare ştiinţifică în patru volume consacrată unuia dintre cei mai importanţi conducători husiţi (*Žižka şi epoca sa*), Pekar a încercat să distrugă viziunea lui Palacký asupra husitismului – considerat un vestitor al ideilor democratice moderne. Mişcarea husită, afirmă foarte convingător Pekar, a fost doar o erezie medievală, în timp ce Hus însuşi a fost un devotat creştin catolic, interesat în primul rând în reformarea Bisericii. Orice fel de idee modernă despre toleranţa religioasă sau democraţia politică i-ar fi fost străină, dacă nu şi de neînţeles. Când Hus îşi îndemna adepţii să apere adevărul, nu se referea la adevărul ştiinţific, raţional, opus prejudecăţilor (aşa cum au crezut mulţi creatori de naţiune liberali din Cehia secolului al XIX-lea). „Adevărul“ pentru Hus – subliniază Pekar – a putut să însemne doar adevărul lui Dumnezeu şi cuvântul Lui[10], conform spuselor lui Hristos: „Eu sunt Calea, Adevărul şi Viaţa“.

Bobrzyński s-a raportat la concepţia „democraţiei nobiliare“ aproximativ la fel ca şi Pekar în chestiunea „umani-

tarismului" husiţilor. Atitudinea lui Bobrzyński faţă de cultura slavă păgână a fost aceeaşi ca cea a lui Pekar, chiar dacă mai puţin evidentă. E de presupus însă că el a considerat lupta deja câştigată şi că n-a întâlnit nici un apărător important al viziunilor romantice referitoare la democraţia slavă. În plus, Bobrzyński îşi ascuţea armele pentru un inamic mai pe măsura lui: principala sa ţintă nu era Evul Mediu, ci o perioadă mai târzie. El a contestat caracteristicile leleweliene ale democraţiei nobiliare – un subiect considerat de actualitate în secolul al XIX-lea (şi într-o oarecare măsură, şi în secolele al XX-lea şi al XXI-lea). Aceasta, scrie Bobrzyński, n-a fost un predecesor al democraţiei moderne, ci pur şi simplu o formă contorsionată şi târzie a sistemului stărilor, al cărei echilibru a fost zdruncinat de preponderenţa exagerată a unei singure stări (nobilimea). La rândul ei, această preponderenţă a anulat orice posibilitate de evoluţie în direcţia statului de drept modern. Expresia folosită mai târziu de către Otto Hintze în analiza sistemului politic al uniunii polonezo-lituaniene – *unfertigter Zustand der Staatsbildung* – n-a fost adoptată de către Bobrzyński în această formă concisă şi lucidă, dar ideea este explicit prezentă. Sistemul politic al uniunii a fost pentru Bobrzyński tocmai acest *unfertigter Zustand* – o transformare neterminată a sistemului stărilor în statul modern, deraiat undeva între secolul al XV-lea şi cel de-al XVI-lea. Până atunci, lucrurile au mers mai mult sau mai puţin „normal": monarhul îşi dezvolta aparatul administrativ, oraşele se dezvoltau şi conducătorii încercau – în modul cel mai tipic cu putinţă, la fel ca peste tot în Europa, scrie Bobrzyński – să atragă de partea lor mica nobilime pentru a-i ţine în frâu pe magnaţi şi a dezvolta un centru de putere solid care ar fi putut servi drept germene pentru construirea statului modern (aşa cum s-a întâmplat în Prusia, am putea adăuga retrospectiv). Această încercare a eşuat şi, după cum era de aşteptat, constituţia din ce în ce mai ana-

cronică a statului de stări a dus inevitabil la divizarea Poloniei. Nici o tentă moralizatoare, nici o condamnare a puterilor vecine sau o deplângere a nedreptăţii istorice, atât de comune pentru jurnalismul şi istoriografia poloneză a epocii respective – doar descrierea unei devieri simple de la cursul „normal“ al dezvoltării (vest-europene). Nici o scurtătură de la feudalism spre democraţia modernă. Orice încercare de a evita absolutismul trebuia să sfârşească exact în felul în care a sfârşit de fapt. Aceasta e natura lucrurilor, ar fi spus Montesquieu.

Istoria respectivă nu se reduce însă la această schemă „meta-istorică“. Analiza lui Bobrzyński referitoare la perioada modernă timpurie este mult mai complicată. Istoricul încearcă să demonstreze că viziunea lui Lelewel şi a epigonilor săi provine dintr-o înţelegere greşită a lucrurilor, ei prezentând sistemul stărilor într-un mod anacronic, prin prisma categoriilor politice contemporane. Aşadar, pentru Polonia secolului al XVI-lea nu se poate vorbi despre libertate politică – căci libertatea înseamnă implicit întâietatea legii care presupune, la rândul său, un sistem de guvernare suficient de puternic pentru a o putea impune.

„Noi n-am avut guvernare şi asta a fost singura cauză a prăbuşirii noastre“[11] – iată cum a rezumat Bobrzyński principala teză a faimoasei sale lucrări, interpretând guvernarea într-un sens mai larg, ca fiind suma tuturor sistemelor de administraţie şi nu doar puterea nelimitată a monarhului. Contrar acuzaţiilor frecvente de acest fel, Bobrzyński n-a fost un admirator fără rezerve al despotismului. El a făcut o distincţie – în mare măsură din perspectivă weberiană – între absolutismul „modernizator“, care dă naştere instituţiilor statale eficiente şi cel stagnant care conservă structurile premoderne[12]. A luat în considerare varianta conform căreia dieta putea da naştere unei forme de putere centrală eficace, care să îşi asume rolul unui parlament modern,

dezvoltând un sistem administrativ controlat de la centru; de aceea, Bobrzyński a interpretat favorabil aşa-numita „mişcare a execuţiei“, cea mai importantă încercare de reformă constituţională a nobilimii poloneze din secolul al XVI-lea. În aceeaşi ordine de idei, a presupus că, în contextul realităţilor istorice europene moderne timpurii, absolutismul a fost cel care a oferit cea mai uşoară metodă de dezvoltare a unui stat modern centralizat.

Dacă există vreo diferenţă între Bobrzyński şi Pekar, aceasta provine din felul în care ei au tratat epoca barocă şi cea a contrareformei. Abordând-o din perspectiva sa juridică şi prin prisma respectului său pentru instituţiile statului, Bobrzyński a condamnat-o. Într-adevăr, dacă e să găsim un punct comun între el şi rivalul său, Lelewel, acesta ar fi condamnarea iezuiţilor. În timp ce Lelewel a accentuat intoleranţa religioasă şi întărirea oligarhiei magnaţilor, despre care spunea că sunt rezultatul influenţei iezuite, Bobrzyński – recunoscând totuşi rolul cultural pozitiv pe care l-au avut aceştia în secolul al XVI-lea – a acuzat neputinţa iezuiţilor de a construi structuri statale stabile şi opţiunea lor de a sprijini tendinţele anarhice ale nobilimii[13].

Atitudinea lui Pekar a fost cât se poate de diferită. Desigur, n-a aprobat deloc politica represivă a Habsburgilor în Boemia după bătălia de la Muntele Alb. A condamnat centralizarea administrativă a posesiunilor habsburgice, iniţiată de Maria Tereza. Dar, în acelaşi timp, a rămas un sincer admirator al culturii baroce. Paginile dedicate pioşeniei caracteristice contrareformei din eseurile sale despre bătălia de la Muntele Alb şi despre Sf. Ion din Nepomuk, precum şi din capodopera sa intitulată *Kniha o Kosti*, sunt printre cele mai bune pe care le-a scris, ele combinând lirismul, empatia şi respectul cu distanţa critică a unui intelectual citadin din secolul al XX-lea. În totală discordanţă faţă de înţelepciunea populară, Pekar a subliniat rolul pozitiv al

contrareformei în dezvoltarea conştientei naţionale moderne a Cehiei. Istoricul i-a dedicat un eseu lung Sfântului Ion din Nepomuk, al cărui cult a reprezentat – din punctul de vedere al progresiştilor cehi – paradigma superstiţiilor reacţionare şi simbolul loialităţii pro-habsburgice trădătoare. Acest cult, un moment de concentrare a evlaviei populare, a devenit – după părerea lui Pekar – un element important al organizării conştiinţei naţionale timpurii în rândurile populaţiei rurale cehe. Pekar i-a evaluat altfel pe iezuiţi decât Bobrzyński. Iezuiţii (în special Bohuslav Balbín) n-au vrut să cedeze statul ceh Vienei (aşa cum susţinuse tradiţia istoriografică post-romantică) atunci când au dezvoltat imaginea unei „Bohemia Sacra“, cu coroana cehă loială Bisericii Romei. Dimpotrivă, accentuând loialitatea religioasă a Boemiei, au cerut pentru ea o poziţie demnă şi independentă în familia popoarelor creştine. Astfel, Pekar încerca să demonstreze că idealul ceh a fost sprijinit în egală măsură de susţinătorii Habsburgilor, cât şi de cei care au ales protestanismul (precum Comenius).

Oricum, dacă ne îndreptăm atenţia spre istoria politică şi nu spre cea culturală, observăm că atitudinea lui Pekar e asemănătoare celei a lui Bobrzyński. Trebuie doar s-o comparăm cu analiza lui Bobrzyński referitoare la secolul al XIX-lea, nu la cel de-al XVII-lea. „Naţiunea poloneză a urmărit idealul independenţei în două moduri: prin revolte militare şi prin activitate organică [legală]“ – scria Bobrzyński pe prima pagină a volumului 3 al *Schiţei de istorie poloneză*, dedicat perioadei de după partiţii, publicat pentru prima oară în 1931. Unul dintre principalele argumente se referea la patriotismul celor care (precum Bobrzyński) au aspirat la dezvoltarea şi civilizarea ţării, pledând pentru o politică a concilierii.

Astfel, încercarea de a reconcilia două tradiţii contradictorii ale trecutului naţional – cea insurgentă şi cea loia-

listă – este vizibilă şi în lucrările colegului său de breaslă ceh, chiar dacă exemplele provin dintr-o altă epocă.

Pentru a finaliza această comparaţie sumară, trebuie să ne îndreptăm atenţia spre o altă problemă importantă, şi anume rolul instituţiilor statului în concepţia fiecăruia dintre cei doi autori. În cazul lui Bobrzyński, lucrurile sunt clare: el a fost un etatist convins. Dacă l-am plasa în universul tradiţiilor politice habsburgice (cărora le-a şi aparţinut parţial), ar trebui să-l etichetăm drept un adept târziu al josefinismului (cu toate că el însuşi nu a revendicat această categorisire). Afirmaţia de mai sus nu este contrazisă cu nimic de un fapt evident, şi anume că „Polonia“, despre a cărei istorie scria, era o entitate mai mult sau mai puţin identică celei a naţiunii poloneze (vag definită). Cu alte cuvinte, Bobrzyński a considerat instituţiile statului ca fiind principalul factor ce a influenţat istoria naţională, acordându-le, în consecinţă, un rol important în prezentarea sa. Este suficient să citim pasajul în care elogiază reformele administrative inspirate de regele ceh Wenceslas al II-lea, în calitate de rege al Poloniei, în special introducerea funcţiei de *starosta*: avem impresia că evenimentul respectiv a fost la fel de important ca şi convertirea polonezilor la creştinism.

Entuziasmul cu care se referă la reformele „împrumutate“ din Boemia dezvăluie încă o trăsătură a etatismului lui Bobrzyński, şi anume occidentalismul său declarat, fără rezerve. El nu dă dovadă de simpatie pentru instituţiile, ideile sau caracteristicile colective „autohtone“. Vorbeşte doar cu ironie şi dispreţ despre ideeea conservatorilor de a extrage orice reformă sau instituţie nouă din trecutul naţional. Într-adevăr, convingerile sale „josefiniste“ despre caracterul salutar al reformelor iluministe introduse de sus în jos îl împing încă şi mai departe. Uneori pare să aprobe orice instituţie statală introdusă în Polonia, chiar şi pe cele considerate îndeobşte a avea origini străine. E mai bine – aşa pa-

re să gândească Bobrzyński – să ai un stat străin, chiar ostil, decât să nu ai nici un fel de stat. Cu tot respectul acordat reformelor iluministe poloneze de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, autorul e foarte sceptic în privinţa rezultatelor acestora. Adevărul e că instituţiile statale moderne au fost introduse în Polonia doar de către puterile partiţioniste şi, până la urmă, o asemenea evoluţie a fost benefică – aceasta este concluzia pe care o putem trage din lucrările sale. Polonezii s-au instruit astfel în tehnicile vieţii publice moderne, au avut şansa să observe şi uneori să participe la activităţile birocraţiei moderne centralizate a statului (am putea spune, a statului weberian), lucru considerat de Bobrzyński o condiţie *sine qua non* a oricărui tip de dezvoltare. Polonezii nu au avut decât de câştigat de aici.

Interesul lui Pekar pentru dezvoltarea instituţiilor statale este mai puţin pronunţat şi pleacă de la premise diferite. Similitudinea cu atitudinea lui Bobrzyński constă în opoziţia faţă de atitudinile naţionale radicale care tind să diminueze importanţa instituţiilor statale. Din punct de vedere politic, Pekar a fundamentat revendicările cehilor în cadrul monarhiei habsburgice prin teoria *Staatsrecht*-ului boemian (*státní právo*). Aceasta accentua statalitatea autonomă a Ţinuturilor Sfântului Wenceslas de-a lungul istoriei, reducând legăturile legale cu dinastia habsburgică la prevederile Sancţiunii Pragmatice din 1721, ceea ce îi permitea Boemiei să ceară o soluţie constituţională asemănătoare celei maghiare. Dând dovadă de o loialitate politică admirabilă – chiar dacă mai degrabă teoretică – Pekar a refuzat să accepte încercările împăratului Carol de a federaliza monarhia în octombrie 1918, afirmând că „Maiestatea Sa domneşte asupra noastră doar în calitatea sa de rege al Boemiei“[14]. Suntem tentaţi să credem că Pekar aştepta apariţia unui Deák ceh, sperând că un nou război pierdut va obliga Viena să procedeze cu cehii în 1918 aşa cum o făcuse cu ungurii în 1867. După cum ştim, lucrurile au luat o altă întorsătură.

Într-un eseu lung scris la cea de-a 300-a aniversare a bătăliei de la Muntele Alb, cu toată compasiunea arătată faţă de victimele represiunii habsburgice, istoricul a atras atenţia asupra faptului că politicile centraliste ale contrareformei nu trebuie confundate cu politicile naţionaliste moderne ale germanizării. După Muntele Alb nu s-a întâmplat „nimic altceva“ în afara faptului că regele ceh a anihilat puterea stărilor din Cehia – un eveniment asemănător cu înfrângerea Frondei franceze. Acest lucru n-a afectat poziţia politico-legală a Coroanei Boemiene – şi de-abia în secolulul al XVIII-lea, când Maria Tereza şi Iosif al II-lea au început să unifice sistemul administrativ, a devenit relevant din punct de vedere politic faptul că regele îşi avea reşedinţa la Viena şi nu la Praga. Pekar n-a vrut să diminueze proporţiile tragediei de după 1620 – susţinea doar că liderii executaţi în timpul revoltelor anti-habsburgice n-au fost nişte patrioţi cehi, ci doar nişte răzvrătiţi.

În al său *opus magnum*, biografia în patru volume a conducătorului husit Jan Žižka, Pekar a accentuat în repetate rânduri pericolele ce derivau din tendinţa de a subestima importanţa instituţiilor statale boemiene. Acestea erau semnificative pentru că reprezentau o parte a identităţii naţionale şi ca atare era nejustificat ca insurgenţii husiţi să fie priviţi doar ca luptători pentru cauza naţională.

Astfel, pentru a găsi paralele mai apropiate pentru poziţia lui Bobrzyński în istoriografia cehă, poate ar trebui să ne îndreptăm atenţia spre Waclaw Wladiwoj Tomek şi Antonín Rezek, nu spre Pekar. Ei au fost cei care au subliniat caracterul modernizator al absolutismului modern timpuriu. Tomek a afirmat în mod explicit faptul că victoria Habsburgilor în bătălia de la Muntele Alb a cruţat Boemia de soarta Poloniei (anarhie internă şi prăbuşire cauzată de preponderenţa nobilimii). În timp ce influenţa lui Tomek şi (mai ales) a lui Rezek asupra lui Pekar sunt incontestabi-

le, el a respins evaluarea integral pozitivă pe care aceştia o dădeau absolutismului de după 1620.

Pe scurt, Bobrzyński şi Pekar se aseamănă în câteva privinţe. Opera lor s-a născut din opoziţia faţă de perspectiva istoriografică romantico-patriotico-democratică. Ei şi-au pornit campaniile polemice în numele ştiinţei empirice, „pozitive". Au renunţat la ideea presupusei „democraţii" primordiale a slavilor păgâni şi la concepţiile istoricilor romantici ce susţineau că ar fi găsit în istoria cehă şi poloneză germenii democraţiei liberale moderne (în democraţia nobiliară, respectiv în husitism). Au subliniat rolul instituţiilor statului în istoria naţională şi, opunându-se miturilor unicităţii naţionale, au tratat trecutul propriilor naţiuni ca pe o parte integrantă a tiparelor de dezvoltare europene cu valabilitate universală. Metoda pozitivistă şi atitudinea occidentalistă au fost strâns legate cu loialitatea faţă de monarhia habsburgică, cu conservatorismul şi cu simpatiile romano-catolice.

Dimensiunea maghiară

În timp ce elaboram paralela de mai sus, mi-am dat seama că – măcar de dragul eleganţei şi al simetriei –, o investigaţie a cazului Ungariei ar putea fi şi ea revelatoare. Ar fi ciudat – mă gândeam – să nu găsim analogii cu situaţia Poloniei şi a Cehiei în istoriografia Ungariei, având în vedere similitudinile generale dintre contextele intelectuale şi politice ale celor trei ţări.

Într-o mare măsură, bănuielile mi s-au adeverit; cu toate acestea, paralele stridente şi semnificative pe care le-am descoperit se întrepătrund cu câteva diferenţe, nu mai puţin stridente şi semnificative. De aceea, mi s-a părut mai potrivită o prezentare separată a cazului Ungariei.

În primul rând, istoriografia Ungariei n-a avut niciun istoric naţional romantic de statura lui Palacký din Boemia, şi

cu atât mai puţin de cea a lui Lelewel din Polonia. Deşi indiscutabil o personalitate marcantă, Mihály Horváth n-a exercitat totuşi o influenţă la fel de puternică[15]. Cu toate acestea, stereotipurile descoperite în cazurile ceh şi polonez sunt prezente şi aici. Ideea spiritului democratic al triburilor maghiare şi viziunea „protocronistă“ asupra istoriei constituţionale maghiare şi-au găsit şi aici aderenţi. Comparaţia dintre constituţia britanică şi cea maghiară era un loc comun al epocii. Istoriografia liberalo-romantică manifesta o predilecţie pentru principatul Transilvaniei, în special principii Gabriel Bethlen şi Francisc Rákóczi bucurându-se de o imagine de luptători pentru libertate foarte asemănătoare viziunii populare a cehilor despre husiţi. Toleranţa religioasă din Transilvania făcea parte din miturile naţionale, la fel ca cea din Polonia secolului al XVI-lea sau din Boemia husită. Este interesant de observat că, în toate cele trei cazuri, accentul era pus pe caracterul unic al toleranţei naţionale înnăscute, prin opoziţie cu intoleranţa Europei.

Dacă este să căutăm un autor care să fi oferit cea mai susţinută critică a versiunii „romantico-patriotico-democratice“ a istoriei, cu siguranţă acesta nu poate fi decât Gyula Szekfű. Într-adevăr, cartea sa *A száműzött Rákóczi* (Rákóczi exilat) din 1913 a provocat dezbateri şi proteste similare celor care au însoţit prima ediţie a *Scurtei istorii* (1879) a lui Bobrzyński sau care au făcut parte din dezbaterea dintre Pekar şi Masaryk referitoare la cartea celui din urmă, intitulată *Česká Otázka* (Problema cehă). Sinteza sa în limba germană, *Der Staat Ungarn* (1918) seamănă atât cu *Scurta istorie* a lui Bobrzyński, cât şi cu concisa *Dějiny československé* (Istoria Cehoslovaciei) a lui Pekar[16].

Szekfű a fost un adept al *Geistesgeschichte* şi un critic al pozitivismului. În mod surprinzător, nu există diferenţe majore între poziţia sa metodologică şi cea a lui Pekar, cel puţin nu la prima vedere. Diferenţele teoretice faţă de Bo-

brzyński sunt mai uşor de perceput, dar cu toate acestea ele nu au împiedicat existenţa unor multiple afinităţi interpretative. Varietatea poziţiilor teoretice nu exclude comparaţia. Ceea ce ar trebui să ne ducă mai departe, spre următoarea întrebare. Cât de mult e influenţată opera unui istoric de declaraţiile sale teoretice, şi în ce măsură acestea din urmă (chiar dacă sincere, din punct de vedere subiectiv) sunt doar un tribut plătit modelor epocii, fără să afecteze prea mult „practica" cercetării istorice? Aceasta este una dintre cele mai importante probleme ale istoriei istoriografiei; cu toate acestea, nu face parte din preocupările noastre.

În studiul *Der Staat Ungarn*, Szekfű identifică diferitele epoci ale istoriei maghiare într-o manieră asemănătoare periodizării lui Bobrzyński, chiar dacă mai puţin consecvent: mai întâi epoca monarhiei „naţionale" a Arpazilor, apoi cea caracterizată de *Ständestaat* şi în fine cea a constituirii statului modern. Una dintre ideile principalele, anume apartenenţa Ungariei la marea familie a popoarelor creştine-germanice, poate fi privită ca similară celor prin care Bobrzyński şi Pekar îşi susţin pledoaria occidentalistă, atunci când prezintă monarhia habsburgică asemenea unei punţi de legătură cu Occidentul. Barocul şi contrareforma sunt descrise aproape la fel ca şi în cazul lui Pekar. Szekfű subliniază rolul jucat de susţinătorii catolicismului habsburgic, consideraţi tot atât de patrioţi ca şi rivalii lor calvinişti şi anti-habsburgici. Meritul catolicilor este menţinerea ideii de integritate teritorială a Ungariei. Szekfű analizează contribuţia iezuiţilor la dezvoltarea ideii naţionale maghiare (conceptul de *Regnum Marianum*) într-un mod asemănător analizei lui Pekar despre Balbín şi confraţii lui. Într-o broşură polemică publicată în timpul Primului Război Mondial, Szekfű îşi declară deschis simpatia pentru tabăra catolică[17]. Aceste pasaje pot fi comparate cu una dintre puţinele judecăţi de valoare emise de Pekar, atunci când îşi

declară simpatia faţă de cultul catolic popular al Sfântului Ion din Nepomuk, opus de el scepticismului îmbrăţişat de „progresiştii“ luminaţi. Caracterizarea pe care i-o face lui Rákóczi poate fi pusă în paralel cu descrierea dată de Pekar revoltei cehe din 1618. Atât principele transilvănean cât şi insurgenţii cehi au apărat libertăţile stărilor, şi nu independenţa naţională.

În schimb, accentul pus pe *új, komoly munka* (munca nouă, serioasă), caracteristică Ungariei habsburgice după exilul lui Rákóczi[18], ne aminteşte de vederile lui Bobrzyński despre Polonia secolului al XIX-lea, unde contrastul dintre „munca“ continuă, perseverentă a anti-insurecţioniştilor şi „politica romantică“ a insurecţiilor este principiul organizator al naraţiunii. Un lucru încă şi mai important: întreaga diatribă împotriva dominaţiei exercitate de argumentaţia constituţională“ (*közjogi*, adică „legat de dreptul public“) în dezbaterile politice ale Ungariei din secolul al XIX-lea aminteşte de una dintre principalele preocupări ale lui Bobrzyński şi ale altor conservatori cracovieni. Subliniind analogia dintre anarhia modernă (reprezentată mai ales prin opoziţia radicală a susţinătorilor independenţei împotriva dualismului austro-ungar) şi vechea anarhie nobiliară[19] de la începutul secolului al XVI-lea (anarhie ce a dus la dezastrul de la Mohács din 1526 şi la împărţirea ţării, la fel cum anarhia recentă a dus la dezastrul de la Trianon din 1919 şi la o nouă împărţire teritorială) – Szekfű repetă, inconştient desigur, unul dintre principiile doctrinei conservatoare cracoviene. Vechiul şi perniciosul principiu *liberum veto*, care îi permitea oricărui nobil să întrerupă sesiunile parlamentare cu protestul său individual şi care a condus direct la împărţirea finală a Poloniei din 1795, şi-a găsit o nouă întrupare la fel de pernicioasă în principiul *liberum conspiro*, conform căruia oricine avea dreptul să urzească un complot separatist şi să provoace astfel represiunea, zădărnicind astfel strădaniile celor care voiau o dezvoltare liniştită, perseve-

rentă, prin munca de zi cu zi. Atât *liberum veto* cât şi *liberum conspiro* sunt manifestări ale aceluiaşi spirit anarhic al nobilimii poloneze. Teoria rezumată mai sus a fost elaborată de către prietenul şi predecesorul lui Bobrzyński în domeniul revizuirilor istoriografice, Józef Szujski, excelentul istoric decedat mult prea devreme. Ideile în cauză au devenit un bun comun al întregii şcoli istorice cracoviene, fiind acceptate şi de Bobrzyński.

Scriind dezaprobator despre caracterul aristocratic al Partidului Independent Maghiar de după Compromisul din 1867, criticând exclusivismul social al micii nobilimi maghiare şi nepriceperea sa în a rezolva problema agrară, Szekfű se apropie foarte mult de Bobrzyński. Neputinţa nobilimii de a menţine echilibrul social este o temă constantă a *Scurtei istorii* a lui Bobrzyński. Una dintre cele mai dure expresii ale acestei opinii se regăseşte în analiza problemei ţărănimii din secolul al XIX-lea în statul satelit polonez creat de Napoleon, Marele Ducat al Varşoviei. După introducerea codului napoleonian, cu prevederile sale referitoare la egalitatea în faţa legii, libertatea individului, etc., ţăranii au fost consideraţi doar nişte chiriaşi, liberi, dar fără nici un drept asupra pământurilor pe care le foloseau din generaţie în generaţie, uneori din timpuri străvechi. Deşi preaslăvea libertatea şi egalitatea civilă, Bobrzyński numea deprivarea ţăranilor de dreptul lor la pământ „un mare pas revoluţionar înapoi“[20].

Atitudinea lui Pekar faţă de nobilime a fost oarecum diferită: părea să fi nutrit nişte sentimente vagi de simpatie faţă de perspectiva tradiţionalistă asupra relaţiei „organice“ dintre castel şi sat (deşi n-a împins niciodată prea departe aceste sentimente). Analizând caracteristicile revoltei stărilor boemiene din 1618, Pekar a subliniat totuşi natura ei aristocratică, aşa cum o făcuse şi Szekfű în cazul războiul lui Rákóczi.

În acest moment, sunt necesare nişte precauţii. Oricât ar fi fost de dure criticile lui Szekfű sau ale lui Bobrzyński la

adresa nobilimii maghiare, respectiv poloneze, ele nu aveau nimic în comun cu criticile care pot fi numite „romantico-populiste“ şi care deplâng însăşi existenţa nobilimii în istoria naţională. Toţi cei trei cărturari au fost nişte elitişti care considerau existenţa elitelor „naţionale“ drept comori ale naţiunilor respective. Într-adevăr, aceasta era una dintre chestiunile asupra cărora se deziceau de istoriografia romantică, ce glorifica orice mişcare îndreptată împotriva nobilimii sau aristocraţiei. Ori de câte ori criticau nobilimea, Bobrzyński, Szekfű şi (într-o mai mică măsură) Pekar îi reproşau că nu-şi îndeplineşte obligaţiile de elită a naţiunii. Necesitatea existenţei nu era însă niciodată pusă sub semnul întrebării. În definitiv, nobilimea a fost un element constitutiv în tiparul european unitar al dezvoltării istorice.

Pentru a închide această paralelă, atât Bobrzyński, cât şi Szekfű se considerau nişte educatori ai naţiunii. Erau convinşi că rolul lor era acela de a distruge iluziile naţionale şi de a face cunoscute adevărurile istorice şi realităţile politice dure, dar potenţial salutare. Aceasta era o atitudine comună pentru toată şcoala cracoviană. Uneori pedagogia naţională adopta tonalităţi biblice.

În cazul lui Pekar, lucrurile stăteau altfel (sau poate doar accentele erau puse diferit). Pe la 1900, naţiunea cehă nu se simţea într-o situaţie atât de dificilă ca poporul polonez între 1860 şi 1870 – după ce trauma care a urmat dezastrului din 1863 a agravat-o încă şi mai mult pe cea nevindecată, a împărţirilor teritoriale – sau ca poporul maghiar după trauma Trianonului. În consecinţă, mebrii şcolii Jaroslav Goll au adoptat mult mai rar tonul semi-profetic, deseori întâlnit în scrierile lui Szekfű sau la şcoala cracoviană. Pekar era la fel de dispus să iniţieze polemici ca şi Szekfű sau Bobrzyński, dar nu credea că viitorul naţiunii depindea de acceptarea sau contrazicerea perspectivei sale despre trecut. Părea mai degrabă iritat de persistenţa oponenţilor săi (Masaryk şi câţiva adepţi de-ai lui) în a subscrie unor anacro-

nisme şi simplificări stridente. Accentuând rolul elementului catolic pro-habsburg în istoria cehă, obiectivul său „naţional-pedagogic“ (dacă şi-a stabilit aşa ceva) pare să fi fost cel de a lărgi spectrul istoriei naţionale, precum şi de a transmite un anume optimism, ce deriva din demonstrarea faptului că ideea naţională nu se limitase la partizanii unui singur curent politic. Ideile sale istorice erau identice cu cele ale lui Szekfű, dar obiectivul urmărit era oarecum diferit[21]. Nu încape îndoială că aceste analogii sunt importante şi revelatoare. Uneori Szekfű este identic cu Pekar (în ce priveşte evaluarea perioadei baroce şi a iezuiţilor, în critica sa referitoare la libertatea stărilor, în privinţa metodologiei *Geistesgeschichte*), alteori se apropie de poziţia lui Bobrzyński (în critica împotriva versiunii maghiare a lui *liberum conspiro*, în accentul pus pe „munca serioasă“, în periodizarea sa din *Der Staat Ungarn*, preluată din istoria justiţiei, precum şi în tonul moralist-polemic din lucările cele mai importante). În problemele cele mai generale (polemica împotriva istoriografiei „romantico-naţională-democrată“ de pe poziţii conservatoare) se apropie de amândoi. De aceea, poate fi considerat ca o „conexiune“ *sui generis* între cei doi. Cu toate acestea, felul în care Szekfű înţelege istoria Ungariei, mai ales perioada de după 1918, prezintă câteva diferenţe la fel de importante ca analogiile.

În cea mai importantă carte a sa, intitulată *Trei generaţii*, Szekfű ne relatează, în esenţă, istoria unui declin moral şi politic. Responsabilitatea pentru prăbuşirea şi dezmembrarea ţării e atribuită ultimei generaţii, cea care a înflorit în primele decenii ale secolului al XX-lea. Unul dintre principalii vinovaţi este liberalismul occidental – o ideologie doctrinară importată şi transplantată fără discernământ în contextul maghiar. Alţi vinovaţi sunt evreii, dar cea mai mare vină o poartă liberalii dogmatici maghiari care au deschis porţile pentru imigraţia evreiască în masă. „Cea de-a treia generaţie“, oaia neagră a lui Szekfű, a păcătuit mai ales prin

autoamăgire în legătură cu perspectivele „imperialismului“ maghiar şi cu statutul de putere al ţării. Noua civilizaţie urbană, centrată în Budapesta, în care evreii asimilaţi jucau un rol determinant, a fost principala sursă a acestor periculoase iluzii *de grandeur*. Prin diseminarea dogmelor liberale în rândurile publicului maghiar, presa din Budapesta a făcut imposibilă vindecarea problemelor naţionale, căci această vindecare ar fi trebuit să includă anumite măsuri care erau anatemă pentru ortodoxia economică liberală (de pildă, limitarea comercializării terenurilor sau protejarea producătorilor agricoli). Szekfű prezintă o perspectivă interesantă – chiar dacă afectată de antisemitism – a civilizaţiei evreieşti din Budapesta.

Nu e greu de demonstrat că această pretinsă civilizaţie „evreiască“, atât de nocivă în ochii lui Szekfű, era unul şi acelaşi lucru cu ceea ce numim civilizaţie „modernă“. Noi tipuri de demagogie politică, noi variante de mass media, cum ar fi presa tabloidă sau romanul melodramatic, propaganda vulgar-naţionalistă şi altele de acest fel puteau fi găsite nu numai în Berlin, Budapesta sau Viena (cele mai importante centre ale culturii evreieşti, după părerea lui Szekfű), ci practic în întreaga Europă (şi de asemenea în regiunile în curs de modernizare ale lumii non-europene). Chiar dacă Szekfű are dreptate în privinţa dominaţiei evreieşti în viaţa culturală a Budapestei, aceasta nu face decât să demonstreze că evreii au fost cei mai eficienţi promotori ai modernizării (o analiză asemănătoare găsim la Steven Beller, despre situaţia din Viena). Ceea ce nu înseamnă că principalele caracteristici ale civilizaţiei budapestane erau evreieşti. Într-o mare măsură, antisemitismul lui Szekfű este o atitudine anti-modernistă distorsionată.

Acesta rezidă, probabil, cea mai mare diferenţă dintre cei trei eroi ai analizei mele. Cu toate îndoielile şi reţinerile de care dădeau dovadă, Bobrzyński şi Pekar erau nişte modernizatori, pe când Szekfű, cu toate concesiile şi înţelegerea de-

monstrată faţă de necesitatea reformei, era mai degrabă un critic al modernităţii. Să ne gândim la capitole relevante din *Scurta istorie* a lui Bobrzyński sau la cele din *Istoria Cehoslovaciei* a lui Pekar (dar şi la *Memoriile* lui Bobrzyński sau la necrologul scris de Pekar în onoarea lui Franz Jozef[22]). E clar că cei doi autori apreciază progresul material şi cultural înregistrat de Boemia şi Galiţia între 1867 şi 1914. Bobrzyński nu pare să aibă înclinaţii antisemite. El comentează pe un ton rece uciderea în masă a evreilor din Lemberg, de către populaţia poloneză, la sfârşitul anului 1918 – spunând că acest act a făcut de ruşine o naţiune care, la rândul ei, luptase atât de mult pentru propria libertate şi care folosea ideea libertăţii popoarelor ca slogan[23]. Cât despre Pekar, acesta a publicat în 1919 cel puţin două articole de ziar şoviniste, unul antisemit (despre Revoluţia Rusă, cu unele idei similare celor ale lui Szekfű) şi altul anti-maghiar[24]. Oricum, antisemitismul este complet absent din convingerile sale istorice sau filozofico-istorice.

Bobrzyński, un politician activ şi un birocrat important în anii de dinaintea Primului Război Mondial, ar fi fost foarte probabil categorisit de Szekfű ca un membru al celei de-a „treia generaţii". Până la urmă, Bobrzyński a dispreţuit tot timpul ideea ce stătea la baza conservatorismului lui Szekfű, anume aceea că reformele nu trebuiau „importate", ele trebuind să decurgă „organic" din trecutul naţiunii respective. Acestea au fost, după Szekfű, caracteristicile ideilor reformatoare ale lui István Széchenyi, care cosntituiau şi cele mai importante diferenţe între Széchenyi şi liberalii maghiari. În cazul Galiţiei, un argument similar celui al lui Szekfű era avansat de stânga moderată, în special în privinţa dezbaterii despre educaţia naţională. Ca şef al Consiliului Provincial a Educaţiei (*Landesschulrat*), Bobrzyński a protestat mereu împotriva celor care cereau alinierea sistemului educaţional la specificul local al Galiţiei sau la caracterul naţional polonez. Cu o solemnitate ironică, el încerca să

îi convingă pe deputaţii din *Landtag*-ului galiţian în privinţa imposibilităţii de a stabili empiric trăsăturile profilului naţional polonez (ceea ce ar fi necesitat convocarea unui comitet special de reprezentanţi ai mai multor discipline ştiinţifice)[25]. Într-un alt loc, Bobrzyński ataca însăşi ideea unui sistem de educaţie polonez separat în Galiţia.

„Să ne dorim acum un sistem educaţional separat, fără să avem nevoie de el, înseamnă să înotăm împotriva curentului. [...] Instituţiile noastre educaţionale [...] n-ar trebui să se izoleze de Austria, ci, dimpotrivă, ar fi bine să accepte toată moştenirea culturală pe care le-a oferit şi le va oferi acest mare stat; ar trebui să se întărească şi să se dezvolte într-o competiţie nobilă şi vivace“[26]. Acestea sunt afirmaţii foarte grave. Puţini patrioţi polonezi ar îndrăzni să prezinte împărţirea Poloniei drept o şansă de reuşită culturală.

Asemeni majorităţii conservatorilor europeni ai generaţiei sale, Szekfű a cochetat cu idealuri sociale corporatiste, ce erau anatemă pentru Bobrzyński. Centralismul birocratic al lui Bobrzyński a fost urmaşul târziu al tradiţiei Iluminismului polonez. În viziunea sa „iozefinistă târzie“, orice tip de corporatism trebuia considerat ca o trăsătură a exclusivismului feudal şi al spiritului de castă atât de dispreţuit, o reminiscenţă a influenţei stărilor pe care statul modern, supus legii, unitar şi centralizat trebuia să o anihileze în interesul individului. Aşadar, conservatorismul lui Bobrzyński are un puternic substrat hobbesian, văzând în statul puternic şi drept o precondiţie a libertăţii individuale. Memoriile sale atestă acest lucru. Scrise chiar înaintea izbucnirii Primului Război Mondial, centrate în jurul activităţii sale de guvernator (Statthalter) al Galiţiei (1908-1913), memoriile au fost gândite pentru a fi publicate imediat, servind ca o armă politică (cu toate că au fost publicate abia în 1957). La prima citire, par foarte plictisitoare. Acest istoric eminent, polemist vivace, cu o minte profund sintetică şi-a uitat talentele – cel puţin, aşa pare – şi a produs un

raport nesărat, birocratic al activităţii sale economice zilnice, al dezbaterilor de la Landtag, cu detalii despre negocierile zilnice referitoare la reforma electorală. Abia după un timp ne dăm seama că aceasta a fost o alegere conştientă, o „apoteoză“ a activităţilor birocratice de zi cu zi, cele mai importante în politică. Chiar şi memoriile nesărate, scrise într-un stil simplu, ale lui Bobrzyński pot fi interpretate (aşa cum au şi fost, de fapt) ca „cezareene“[27]. Acest stil clasic, folosit nu într-un raport despre cucerirea Galiei ci într-unul despre o epidemie a vitelor sau despre reforma sistemul de asigurări împotriva inundaţiilor, ridică aceste activităţi seci şi concrete la nivelul unor evenimente eroice.

Toate acestea ar fi fost cu siguranţă caracterizate de Szekfű ca nişte schimbări „formale“, „de exterior“, care nu pot vindeca naţiunea fără o reformă morală „mai adâncă“ (cum a criticat şi încercările lui István Tisza de a face parlamentarismul să funcţioneze într-o Ungarie aflată în pragul Primului Război Mondial)[28].

În ciuda frecventelor sale încăierări politice (şi a faptului că a refuzat propunerea venită din partea unui partid politic din Cehoslovacia de a candida la preşedinţie în 1935), Pekar a fost implicat în politică într-o mai mică măsură, spre deosebire de Szekfű sau de Bobrzyński. N-a lăsat în urmă nici lucrări detaliate despre istoria contemporană, de aceea este dificil să-i reconstituim părerile depre societatea modernă. Pe baza celor câteva observaţii răzleţe, se pare că era mai apropiat de Bobrzyński decât de Szekfű. Simpatia moderată pentru reformele jozefiniste, detectabilă în *Istoria Cehoslovaciei*, are alte surse decât la Bobrzyński, care a admirat crearea birocraţiei moderne în mod special. Iozefinismul lui Pekar e unul ţărănesc, ca să spunem aşa: asemenea ţăranilor cehi în casele cărora atârnau tablouri ce-l reprezentau pe Iosif al II-lea în spatele plugului, Pekar admira legislaţia agrară a împăratului, distanţându-se de zelul său raţionalist-utopic, de a construi o birocraţie atotcuprinzătoare[29]. Ca

şi Bobrzyński, Pekar nu pare să simpatizeze cu ideile „extrase“ direct din spiritul naţiunii, contestând opinia lui Palacký şi a lui Masaryk, conform căreia ar exista o continuitate directă între husitism şi iluminismul modern ceh şi susţinând, în schimb, că iluminismul occidental şi romantismul au acţionat ca referinţe mult mai importante.

S-a sugerat că atât Pekar, cât şi Bobrzyński au fost deseori consideraţi mai degrabă liberali decât conservatori. Pekar considera comerţul liber un leac mult mai eficient pentru deficienţele economiei de după război decât reglementările statului[30]. Pretinsul său dezinteres faţă de factorul religios în istorie l-a făcut pe Masaryk să-l critice ca pe un liberal, la fel cum Bobrzyński a fost ţinta unor atacuri asemănătoare din cauza raţionalismului şi occidentalismului său, precum şi din cauza caracterului secular al istoriozofiei sale. Cu greu ni-l putem închipui pe Szekfű acuzat de liberalism.

Dincolo de diferenţele de atitudine faţă de problema modernizării şi de cea a evreilor, au existat şi alte caracteristici particulare ale lui Szekfű. La o privire mai atentă, nici occidentalismul lui nu pare atât de evident. Noţiunea „comunităţii creştino-germanice“, exprimată în timpul Marelui Război e, la urma urmelor, dubioasă. Poate fi îndreptată împotriva aliaţilor, ceea ce ar face destul de selectiv conţinutul său pro-occidental[31], chiar dacă nu şi lipsit de sens, având în vedere că în cazul Ungariei (la fel ca şi în cel al Poloniei sau Cehiei), Germania a fost principala sursă de diseminare a civilizaţiei occidentale.

Chiar şi-acolo unde analogiile par evidente, nu putem să ignorăm diferenţele. Szekfű şi Bobrzyński şi-au propus acelaşi obiectiv: să distrugă iluziile naţionale dăunătoare. Acuzând naţiunea de pasivitate, auto-amăgire şi lipsă de realism politic (folosind aproximativ aceleaşi cuvinte ca şi colegul său de breaslă polonez), Szekfű imunizează, în acelaşi timp, naţiunea la critică. Dacă am păcătuit – pare să spună (deşi

nu explicit) – prin neglijenţă, toleranţă şi pasivitate, nu noi, naţiunea, suntem vinovaţii, ci elitele liberale sau evreii. Autocritica lui Szekfű pare să alunece uneori spre exhibarea tarelor naţionale, doar pentru a le atribui unor elite străine. La Bobrzyński nu găsim astfel de exhibări, critica sa îndreptată spre deficienţele naţionale fiind mult mai nemiloasă.

Toţi cei trei istorici au fost acuzaţi de şovinism şi de lipsa sentimentelor patriotice. De aceea, ar fi interesant să analizăm rolul problematicii naţionale în scrierile lor. După cum se ştie, în secolul al XIX-lea tratarea problematicii naţionale era printre principalele puncte slabe ale multor istorici altminteri excelenţi, în special din cauza atribuirii culorii naţionale „moderne" unor fenomene politice, culturale, religioase sau literare pre-naţionale. Regii medievali, episcopi sau împăraţi au fost tot timpul acuzaţi sau, dimpotrivă, apreciaţi pentru comportamentul lor „benefic" sau, după caz, „dăunător" (conform părerii istoricilor) pentru interesul naţiunii în perioada respectivă. Conservatorii, dar mai ales conservatorii catolici aveau toate şansele să evite această capcană, ei fiind, ca să spunem aşa, „instinctiv" sceptici faţă de stereotipurile patriotico-progresiste (deşi poziţia lor îi făcea să pară, la rândul lor, extrem de susceptibili de multe alte stereotipuri, dar aceasta este deja o altă poveste). Cât au avut de câştigat autorii noştri din plasarea lor într-o asemenea poziţie „privilegiată"?

Să-l lăsăm pe Bobrzyński pentru moment, căci cazul cel mai interesant este de această dată al lui Pekar. Putem observa un interesant volte-face. Pekar era foarte departe de teoriile legate de „modernitatea naţiunii". Într-adevăr, polemicile sale cu Masaryk au fost provocate de faptul că el apăra caracterul naţional ceh al revoluţiei husite, împotriva ideii lui Masaryk, ce insista asupra caracteristicilor sale ne-naţionale, umanitare. Pekar era însă atât de convins de importanţa elementului naţional în secolul al XV-lea, încât sublinia pre-

ponderenţa sa oriunde se putea, atât la husiţi, cât şi la inamicii lor, la regele Sigismund al Luxemburgului şi la cruciaţii lui, dar şi la conducătorii husiţi. Dar dacă toată lumea este motivată în egală măsură de principiul naţional, atunci acesta nu poate fi folosit drept explicaţie pentru un anume tip de comportament particular. Dacă toţi sunt patrioţi, nimeni nu e patriot. Trebuie găsite alte categorii analitice pentru explicarea fenomenului husit, factorul naţional dispărând din ecuaţie. Cu alte cuvinte, el este atât de supraevaluat de către Pekar, încât îşi pierde orice importanţă practică. De fapt, părerile lui Pekar despre rolul factorului naţional par surprinzător de „moderne". Pe baza teoriei sale despre „spiritul" gotic, cel romanic, etc., Pekar pare să spună că popoarele diferitelor naţiuni, aparţinând aceleiaşi epoci, au mai multe în comun decât popoarele aceleiaşi naţiuni, care trăiesc în diverse etape ale istoriei. Ernest Gellner a comentat astfel: „în mod ironic, particularistul sentimental Pekar avea un simţ mai acut al unităţii europene decât universalistul Masaryk"[32].

Găsim şi la Szekfű unele asemănări. Accentul pe care-l pune pe spiritul patriotic al loialiştilor pro-habsburgi din Ungaria secolului al XVII-lea anulează importanţa factorului naţional, lărgindu-i raza de acţiune pe ambele părţi ale baricadei. Pe de altă parte, Szekfű n-a contenit niciodată să scoată în evidenţă caracterul *naţional* al statului maghiar de-a lungul lungii sale istorii, nici să diminueze contribuţia popoarelor ne-maghiare la spiritul maghiar, aşa cum a făcut-o Pekar sau Bobrzyński în cazurile Cehiei sau Poloniei.

În concluzie, Szekfű a fost mult mai naţionalist decât ceilalţi doi istorici şi, în anumite aspecte, poate chiar mai apropiat de dreapta naţionalistă modernă decât de conservatorismul clasic. Diferenţele nu anulează totuşi analogiile, dar pun o problemă în plus. De ce a luat versiunea maghiară a anti-romantismului o turnură diferită faţă de cea poloneză sau cehă? Putem doar să emitem presupuneri.

Revolta anti-romantică poloneză în istoriografie a început la sfârşitul anilor '60 ai secolului al XIX-lea. În *Scurta istorie*, Bobrzyński a rezumat şi popularizat idei care se făceau auzite în cercul istoricilor cracovieni de peste 10 ani. Mişcarea cehă a avut loc un deceniu după cea din Polonia, odată cu primele studii ale lui Jaroslav Goll din 1880 şi faimoasele campanii ale manuscriselor. Pekar, asemeni lui Bobrzyński, aparţine celei de-a doua generaţii de revizionişti. El a lărgit aria de influenţă a campaniei anti-romantice şi a făcut-o cunoscută şi în afara sferei profesionale, lansându-se într-o dezbatere cu Masaryk la cumpăna secolelor (în acest sens, rolul său în dezbatere a fost similar celui al lui Bobrzyński). Atât în Polonia, cât şi în Boemia, revolta anti-romantică s-a desfăşurat sub stindardul pozitivismului.

În Ungaria, putem vorbi despre un fenomen diferit. În toată perioada dualistă, a dominat versiunea post-romantică, mai simplă, mai stereotipă şi mai schematică a istoriei, atât în rândul publicului educat, cât şi în cercurile profesioniştilor. Unul dintre factori era întâietatea problemelor externe (*közjogi* – adică, referitoare la relaţiile cu Austria) în dezbaterile politice ungureşti. Dacă atitudinea generală în Ungaria faţă de Compromisul din 1867 era (în ciuda eforturilor guvernului maghiar) din ce în ce mai critică, atunci nu e de mirare că era preferată viziunea istorică ce elogia Transilvania calvinistă, anti-habsburgică, iubitoare de independenţă, prin opoziţie cu politicienii pro-habsburgici. Se pare că şi pozitiviştii maghiari au adoptat această viziune, chiar dacă numai parţial. Aşa se face că revolta anti-romantică a întârziat cu cel puţin o generaţie (prin comparaţie cu Polonia), sau cu o jumătate de generaţie (prin comparaţie cu Boemia). Oarecum paradoxal, orientarea anti-romantică a fost iniţiată de generaţia neo-romantică.

Aşadar, nu e de mirare că acest curent de gândire a fost mai antiliberal decât în cazul Cehiei sau al Poloniei, pozitivismul figurând ca una dintre ţintele sale, mai degrabă de-

cât ca un aliat împotriva romantismului. Atmosfera intelectuală europeană a suferit schimbări la rândul ei, la modă fiind mai ales poziţiile liberale. Adoptând o poziţie anti-liberală mai radicală, reacţia maghiară anti-romantică a fost mai puţin critică la adresa miturilor naţionale, astfel încât, la momentul 1900, o dreaptă „modernă", orientată spre viitor nu putea avea decât o orientare „naţională" pentru a supravieţui. De aceea, criticând istoriografia naţionalist-romantică, Szekfű a accentuat aspectul naţional al propriei viziuni istorice în mai mare măsură decât colegii săi din Polonia şi Cehia.

Desigur, explicaţia poate fi mult mai simplă, ea derivând din evoluţia intelectuală şi politică personală a lui Szekfű. Se poate argumenta că Szekfű şi-a schimbat unele păreri după 1918, iar ideile exprimate în *Trei generaţii* nu sunt tocmai aceleaşi cu cele din *Rákóczi exilat*. Lucrarea *Der Staat Ungarn* se situează undeva la limita dintre cele două perioade. Desigur, această explicaţie nu o contrazice pe precedenta.

Contexte şi evaluări

Am spus deja câte ceva despre mecanismele de dezvoltare a analogiilor şi diferenţelor dintre cazurile polonez, ceh şi maghiar. Cu toate acestea, este nevoie să stăruim asupra unor aspecte. În primul rând, ne putem întreba: au existat oare contacte conştiente? Jaroslav Goll, fondatorul istoriografiei cehe pozitiviste[34], a analizat în detaliu realizările şcolii de la Cracovia, i-a îndemnat pe studenţii săi să-l citească pe Bobrzyński şi a încredinţat traducerea *Scurtei istorii* unui student de-al său, Jaroslav Bidlo (Bidlo afirmă că iniţial şi-ar fi dorit să i-o încredinţeze lui Jindrich Vancura, renumit pentru traducerile sale din Arnold Denis). Pekar era considerat un polonofil, un admirator al lui Mickiewicz, pe care-l cita deseori (cea mai cunoscută carte a sa are un motto din *Pan Tadeusz*), iar Bidlo era autorul unei scurte

biografii despre Bobrzyński. Se pare că istoriografia cehă nu era foarte cunoscută în mediile universitare poloneze, pe când cehii o cunoşteau pe cea poloneză (cu toate că, eminentul istoric al economiei din Polonia, Franciszek Bujak, a elogiat polonofilia lui Pekar şi valoarea lucrărilor sale despre istoria economiei). Contactele istoriografiilor poloneză şi cehă cu cea maghiară erau şi mai superficiale (cu toate că ar merita să vedem dacă termenii *szerves munka* sau *organikus munka*, folosite deseori de Szekfű, nu aveau ceva în comun cu conceptul polonez de „muncă organică").

Fundalul comun germano-austriac poate fi un alt factor. Atât istoricii cracovieni, cât şi cei praghezi îşi desfăşurau activitatea sub influenţa istoriografiei pozitiviste germane, în special a seminariilor lui Georg Waitz din Göttingen. Bobrzyński a fost influenţat de istoricii şi teoreticienii germani ai dreptului, mai ales de Robert Mohl, unul dintre coautorii faimosului *Staatslexicon*, publicat de Rotteck şi Welcker în anii 1840 – o carte care a stat la baza liberalismului german din secolul al XIX-lea. Pekar şi Szekfű au fost influenţaţi de conceptul de *Geistesgeschichte*. Această explicaţie poate fi confirmată de factorul vienez. Contele Leo Thun, ministrul educaţiei în anii 1850, a avut un rol important în infleunţarea intelectualilor conservatori din universităţi. Sprijinind înfiinţarea unui *Institut für Österrechische Geschichtsforschung*, Thun a dorit să încurajeze cercetarea asupra istoriei austriece ca un întreg, inclusiv asupra istoriilor particulare ale diverselor popoare. Toţi cei trei cărturari, strâns conectaţi la realităţile vieneze, pot fi consideraţi ca produse ale acestei tradiţii austriece.

În toate cele trei ţări, tradiţia patriotică convenţională era legată de romantism şi de ideea unei forme de rezistenţă împotriva opresiunii străine, precum şi de anumite înclinaţii „progresiste" sau „democratice" vag definite. Reacţia adversă faţă de astfel de stereotipuri putea veni atât din par-

tea stângii, cât şi din cea a dreptei, din partea gânditorilor socialişti sau a celor conservatori, dar din diferite motive, ce ar merita mai multă atenţie, istoriografia marxistă n-a produs prea multe valori în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea şi la începutul celui de-al XX-lea – epoca sa de glorie avea să vină mai târziu. În paranteză fie spus, marxismul din Europa Centrală şi de Est n-a reuşit să învingă stereotipurile romantice sau post-romantice despre trecutul naţional nici măcar în secolul al XX-lea. El şi le-a însuşit în schimb, traducându-le într-o frazeologică marxistă care se potrivea de minune cu concepţiile despre poporul „progresist“ şi aristocraţia „trădătoare“. Astfel, în contextul politic, social şi intelectual est-central-european al momentului 1900, o provocare la adresa viziunii istorice sanctificate nu putea veni decât din partea dreptei moderate.

Situaţiile personale ale celor trei istorici prezintă, de asemenea, unele asemănări. E important de menţionat faptul că toţi trei proveneau din familii catolice şi au păstrat o simpatie clară faţă de romano-catolicism (chiar dacă aceasta nu a însemnat neapărat credinţe religioase ferme), aceasta în ciuda faptului că în Ungaria şi Boemia tradiţia patriotică era puternic protestantă, cu iz clavinist, respectiv husit. În cazul Poloniei, unde catolicismul era dominant, lucrurile stau aparent altfel. Aici, ideile centrale romantic-naţionalist-democratice se dezvoltau tot ca o reacţie la ortodoxia romano-catolică. În Polonia, ca şi în Boemia sau Ungaria, un credincios catolic era obligat să fie oarecum sceptic faţă de anumite manifestări ale mişcării naţionaliste poloneze. Cât despre Bobrzyński, separarea acestuia de mişcarea patriotică dominantă putea fi generată de încă un factor: el nu provenea dintr-o familie de nobili, ci dintr-una de burghezi cracovieni, iar scrierile sale exprimă o simpatie vădită faţă de aspiraţiile lui *tiers état.* (Acelaşi factor ar explica ideologia lui Szekfű, care provenea dintr-o familie de burghezi din Székesfehérvár, în timp ce originile ţărăneşti ale lui Pekar nu-

l deosebeau pe acesta de majoritatea intelectualilor şi conducătorilor spirituali cehi). Contrat aparenţelor, conservatorismul lui Bobrzyński pare să fi avut legătură cu originile sale sociale. Asemeni altor intelectuali de provenienţă modestă de dinaintea sa (precum Jan Czynski, Karol Boromeusz Hoffmann sau chiar Józef Szujski), istoricul îi percepea pe democraţii radicali polonezi din secolul al XIX-lea ca simpli continuatori ai vechii anarhii nobiliare, care nu îşi abandonaseră exclusivismul social odată cu adoptarea frazeologiei democratice moderne. Pentru astfel de observatori, ideea conservatoare a guvernării puternice ar fi putut părea – în bună tradiţie iluministă – ca cel mai bun mod de democratizare a structurilor sociale poloneze, o modalitate pentru a uni „castele“ ce dezbinau societatea într-o naţiune modernă, unitară.

Am avea nevoie de un studiu separat pentru a-i plasa pe eroii noştri în contextul european al gândirii istorice. Am atins deja problema unor influenţe străine; acum aş vrea să propun o posibilă modalitate de interpretate.

La începutul anilor 1930, Bálint Hóman, unul dintre cele mai importante personaje ale curentului *Geistesgeschichte* din Ungaria, colaboratorul lui Szekfű la monumentala Istorie a Ungariei, adresa următoarele critici istoriografiei europene romantico-liberale:

„Dacă mai demult cineva care scria despre trecutul eroic al dinastiei îşi plasa regii şi eroii într-o poziţie privilegiată, [...] istoricii romantici au procedat la fel cu caracterul şi specificul naţional – un construct teoretic artificial – iar istoricii liberali tot astfel cu ideea revoluţionară franceză şi cu principiul «progresist» al revoluţiei. Atât romanticul, cât şi liberalul [...] au recurs la anacronisme, proiectând ideile, principiile şi aspiraţiile propriei epoci înapoi în trecut, în epoci care nu au avut nici o reprezentare despre ele“[35].

Pekar şi Bobrzyński ar fi putut scrie în acelaşi fel despre epigonii lui Palacký sau Lelewel. Nu e de neglijat nici fap-

tul că, aproape simultan cu textul lui Hóman, a apărut şi faimosul pamflet al lui Herbert Butterfield, intitulat *The Whig Interpretation of History*. Ideea principală a acestui text este aceeaşi ca şi cea din citatul de mai sus: istoriografia liberală (Whig) a evaluat fiecare epocă a trecululului într-un mod anacronic, categorizând drept „bună" sau „rea", în funcţie de felul în care „sprijinea" sau „frâna" dezvoltarea libertăţii individuale, a guvernării constituţionale, a toleranţei religioase şi a altor valori dragi unui liberal din secolul al XIX-lea. Astfel, opera celor trei istorici ai noştri poate fi considerată un efort paralel celui al lui Butterfield, o versiune est-europeană a luptei împotriva unei interpretări liberale a istoriei. Dispreţul faţă de viziunile dogmatic „progresiste" asupra istoriei este prezent în ambele cazuri; la fel ca şi avertismentul împotriva anacronismului, cea mai mare greşeală pe care o poate face un istoric.

Analogiea poate fi întărită prin încă o analogie. Cea mai ambiţioasă lucrare a lui Pekar, cele patru volume dedicate lui *Žižka şi epocii sale*, avea drept ţel reinterpretarea epocii husite. După ce stabileşte conexiunile dintre personajul său şi fenomenele politice, sociale şi intelectuale care-i sunt contemporane, Pekar insistă asupra faptului că doreşte să evite o interpretare anacronistă, care l-ar transforma pe Žižka într-un „erou naţional". Primul volum se ocupă cu mărturiile contemporanilor lui Žižka, aranjate sub formă de interviu (termenul îi aparţine lui Pekar). Scopul este prezentarea contextului mental şi conceptual de bază în care s-a desfăşurat viaţa eroului principal. Acest cadru îi permite autorului să respingă de la bun început anumite intepretări complet nepotrivite cu atmosfera epocii respective. Metoda îl apropie pe Žižka de una dintre lucrările clasice ale istoriografiei europene din secolul al XX-lea – *Le problème d'incroyance au XVIe siècle* a lui Lucien Fébvre[36]. Autorul dezvăluie cadrul cultural general pe baza „mărturiilor" contemporanilor lui Žižka, pentru a exclude anacronismele interpretative, şi abia după aceea îşi

formulează obiectivul – analiza religiei lui Rabelais. Desigur, influenţele reciproce sunt puţin probabile: contextele intelectuale sunt cele care au produs reacţii similare. Paralela este sugestivă, având în vedere că argumentul lui Fébvre este apropiat de cel a lui Butterfield, chiar dacă este formulat într-un stil mai doct: o critică la adresa practicii anistorice de a atribui unei epoci îndepărtate idei formulate în perioade şi circumstanţe diferite.

În acelaşi timp, critica est-central-europeană adusă istoriografiei liberal-romantice se caracterizează prin nişte constante specifice. Din pamfletul lui Butterfield lipseşte componenta „naţională". Mai întâi, elementul „protocronist" al istoriografiei clasice, liberale britanice se ascunde în fundal: Anglia secolului al XIX-lea chiar era cea mai mare putere a Europei, de aceea nu exista nici o nevoie psihologică de a-i demonstra meritele şi grandoarea. În plus, istoricii liberali erau atât de convinşi de faptul că Anglia *a fost* cea care a introdus libertatea în Europa, încât nu mai considerau necesar să insiste asupra acestui fapt. În al doilea rând, problema supunerii sau a rezistenţei faţă de o putere străină lipseşte evident în lucrările lui Macaulay sau ale Lordului Acton. Dezbaterea „loialitate vs. rezistenţă" (în feluritele sale versiuni) a fost unul dintre subiectele preferate ale jurnaliştilor, pamfletarilor, politicienilor sau gânditorilor politici din întreaga Europă Est-Centrală (istoria comparată a dezbaterii repective în diferite ţări urmează să fie scrisă de-acum încolo). Nu-i de mirare că-i include şi pe istorici. În istoriografia europeană est-centrală, această dezbatere a fost strâns legată de cea referitoare la viziunile liberal-romantice asupra istoriei. Astfel, dimensiunea „loialitate vs. rezistenţă" poate fi tratată drept o contribuţie a Europei Est-Centrale la interpretarea liberală a istoriei.

Situaţia altor ţări est-europene poate fi, de asemenea, relevantă. Cazul Ucrainei pare şi el deosebit de interesant. Istoriografia populistă, cea care lăuda democraţia slavonă

primordială a cazacilor şi exulta la ideea caracterului democratic al naţiunii ucraineene, poate fi pusă în paralel cu ideile romantice ale Poloniei şi Boemiei, în timp ce accentul pus de Vjaceslav Lypynskyj pe importanţa unei elite conducătoare şi a unor structuri statale stabile poate avea ceva în comun cu istoricii de care ne-am ocupat. Naţiunea ucraineană, susţine Lypynskyj, e ca un Sancho Panza fără Don Quijote, atât în sens cultural, cât şi în sens social. Este alcătuită exclusiv din straturi sociale populare, nu are elite şi, de aceea, cultura sa conţine doar trăsături prozaice „practice", fără idei „înălţătoare". Această încercare de a „dovedi" că nobilimea joacă un rol important şi pozitiv în istoria unei naţiuni îl apropie pe Lypynskyj de Pekar. Lypynskyj a studiat istoria la Cracovia şi legăturile sale cu şcoala istorică de acolo sunt evidente (deşi a fost mult influenţat de post-pozitivişti şi de curentul neo-romantic al istoriografiei poloneze)[37].

Un alt candidat pentru astfel de comparaţii ar putea fi mişcarea *Junimea* din România, dezvoltată în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales prin scrierile unuia dintre liderii săi, Titu Maiorescu. Criticile conservatoare la adresa istoriografiei romantic-populist-patriotice se regăsesc cu siguranţă în aceste scrieri, cu toate că mişcarea nu pare să fi produs un istoric de talia lui Pekar sau Bobrzyński (Maiorescu nu a fost istoric, ci critic literar).

Poate ar trebui să ne întrebăm dacă această luptă cu miturile n-a nimerit cumva în propria-i capcană, dacă nu a dus la înlocuirea miturilor romantice cu altele, opuse? Până la urmă, problema era mult mai complicată decât au presupus protagoniştii epocii, şi în nici un caz n-a fost vorba doar despre o luptă a ştiinţei raţionale, critice împotriva prejudecăţilor pre-raţionale ale unor demagogi (cum par să fie convinşi eroii eseului nostru). Formulate într-un stil mai inteligent şi mai doct, argumentele rivalilor lor nu sunt chiar în întregime absurde. În definitiv, ideea conform căreia a

existat cândva o aşa-numită „libertate germană“ a triburilor barbare germanice, care s-a prăbuşit sub influenţa legislaţiei romane, şi de asemenea conform căreia unele instituţii ale acestor triburi (procesul cu juraţi de exemplu) au fost instrumente utile pentru construirea libertăţii liberale „moderne“, este prezentă în operele unor istorici eminenţi, precum Otto Gierke. Şi atunci, care este diferenţa între această teorie şi ideea lelewian-palackiană a vechii libertăţi slave? Teoriile lui Lelewel şi ale lui Palacký pot fi greşite, dar cu siguranţă nu sunt absurde.

Putem argumenta că „interpretarea conservatoare (Tory) a istoriei“ procedează în aceeaşi manieră *a priori* ca şi rivala sa. Probabil că singurul reproş serios care i s-a adus lui Bobrzyński şi şcolii cracoviene este faptul că privesc întreaga istorie a Poloniei prin prisma împărţirilor teritoriale, judecând fiecare aspect în funcţie de felul în care el a grăbit sau a stânjenit prăbuşirea Statului Polono-Lituanian de la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Un astfel de argument nu este întru totul nefondat, deşi cred că nu poate fi formulat în termeni atât de categorici. Este, totuşi, acelaşi reproş pe care Bobrzyński şi colegii săi îl aduceau romanticilor şi epigonilor acestora, anume reproşul anacronismului. Şi atunci, nu este vorba despre un simplu caz de opunere a unor stereotipuri împotriva altora, şi unele şi celelalte la fel de nedemonstrabile şi de contaminate politic?

Este adevărat, uneori Bobrzyński pare a adopta o poziţie total apologetică, mai ales când descrie presupusele succese al conservatorilor cracovieni în activitatea lor de conducători al Galiţiei. Este la fel de adevărat că Pekar sună incredibil de neconvingător atunci când îşi prezintă argumentul ca pe o victorie a Raţiunii lipsite de prejudecăţi asupra superstiţiilor lui Masaryk. Şi, mai presus de toate, să ne gândim la Szekfű care, în *Trei Generaţii*, precum şi în consideraţiile sale târzii asupra caracterologiei maghiare, se apropie periculos de mult de nişte stereotipuri naţionale la fel de puţin con-

vingătoare ca şi cele ale vechilor săi rivali. Cu toate acestea, răspunsul meu la întrebarea formulată mai sus este negativ. Diferenţa dintre o abordare „stereotipă“ şi una „ştiinţifică“ (orice ar însemna aceasta) a istoriei rezidă (printre altele) în nivelul de complexitate şi de înţelegere a nuanţelor – sau, ca să formulăm altfel – în formă, mai degrabă, decât în conţinut. Astfel, atât interpretarea *Whig*, cât şi cea *Tory* pot fi prezentate ca încercări serioase de a înţelege trecutul, sau, dimpotrivă, ca generalizare stupide şi superstiţioase.

Cu siguranţă, atât Pekar cât şi Bobrzyński îşi desfăşoară argumentele într-un mod mult mai nuanţat şi mai inteligent decât oponenţii lor. Atunci când e în formă bună – ca în monografia despre Gabriel Bethlen – chiar şi Szekfű îşi prezintă vederile într-un mod mult prea complex, nuanţat şi provocator, încâ să poată fi reduse la o schemă stereotipă.

Categoriile cu care operează Bobrzyński sunt preluate din filozofia germană, dar adaptarea lor la situaţia unei ţări mult mai marginale decât Germania este, fără îndoială, meritul său. Gândirea istoricilor cracovieni, mai ales cea a lui Bobrzyński, poate fi privită ca o teorie incipientă a înapoierii – nu economică, ci legală şi instituţională. Dispreţul său faţă de stereotipiile patriotismului polonez, acuitatea (în lipsa unui termen mai potrivit) spiritului său de observaţie şi abilitatea de a-şi privi subiectul „din afară“ fac din *Scurta istorie* cea mai bună sinteză de istorie poloneză, cel puţin după părerea mea. Nu acurateţea detaliilor ar trebui căutată în cazul său; nici măcar valabilitatea interpretărilor de detaliu. Cartea trebuie considerată mai degrabă un fel de model teoretic, o viziune sintetică asupra unei dezvoltări întârziate, „contaminate de împrumuturi“, şi neîmplinite care, din cauza pesimismului extrem, poate să nu se potrivească întocmai cazului polonez sau oricărui altuia, ceea ce însă nu-i reduce deloc valoarea.

Cea mai frumoasă carte a lui Pekar, *Kniha o Kosti*, în acelaşi timp doctă şi sentimentală, este o combinaţie rară de

istorie a culturii şi a economiei, oferindu-ne şi un studiu de caz despre domeniul feudal boemian de-a lungul secolului al XVII-lea. Această microistorie *avant la lettre*, netradusă, din păcate, în nici o limbă străină, este o încercare fericită de a construi pe baza unei analize detaliate un fel de imagine generală, atotcuprinzătoare, după prescripţiile lui Karl Lamprecht. Ca toate operele măreţe, cartea prezintă o lume întreagă într-o picătură de apă – culoarea locală îl preocupă pe autor cu siguranţă, dar, cu toate acestea, cel mai important este pentru el felul în care se manifestă problemele generale ale istoriei sociale, religioase şi politice ale Europei secolului al XVII-lea într-un caz particular. Astfel „este posibil să prezentăm universalul prin individual“[39].

Nu are rost să faţă de cititor faptul că eseul de faţă s-a născut din admiraţie faţă de doi mari istorici: Michal Bobrzyński şi Josef Pekar, ale căror lucrări sunt printre cele mai interesante cărţi istorice pe care le-am citit vreodată. Dacă cititorul a sesizat măcar o umbră a acestei admiraţii pe parcursul lecturii, atunci pot spune că scopul meu a fost îndeplinit.

Nu vreau să demonstrez că personajele eseului meu au rezolvat unele probleme înaintea istoriografiei „occidentale“. O astfel de dovadă de „protocronism“, aplicată istoricilor care s-au străduit să-l combată, ar fi clar deplasată. Dintr-o perspectivă actuală, n-are relevanţă cine a formulat primul anumite idei sau soluţii interesante ale istoriografiei. Istoricii trataţi aici merită citiţi în continuare ca nişte clasici doar dacă se dovedesc capabili să ne mai înveţe ceva – într-un sens larg al termenului, nu doar în chestiuni de factologie. Ei ne pot furniza anumite chei interpretative care se pot dovedi nefolositoare tocmai pentru cazurile cărora le-au fost iniţial destinate, dar folositoare pentru alte cazuri, care pot servi deci ca modele euristice. Ne pot îndrepta cercetările în anumite direcţii, sau pur şi simplu ne pot atrage atenţia asupra unor corelaţii interesante, cu relevanţă în diverse contexte.

A demonstra că eroii mei sunt capabili de aşa ceva este cam acelaşi lucru cu a dovedi „măreţia“ unui poet. Totuşi, nu mă pot opri să reflectez că este mult mai interesant să citeşti operele lor decât pe acelea pline de clişee romantic-patriotice ale oponenţilor lor.

Note:

1. Problemele tratate în acest eseu au început să mă preocupe acum opt, poate chiar zece ani – deşi, într-un fel, ele au fost întotdeauna vag conectate cu cercetările mele principale. Am avut ocazia să discut despre ele cu multe persoane, dintre care îi menţionez pe Prof. Miloš Havelka (în timpul stagiului meu ca *Junior Fellow* la *Institut fuer die Wissenschaften vom Menschen* din Viena în 1997) şi Prof. Iván Zoltán Dénes. Am învăţat multe de la ei despre istoriografiile cehă şi maghiară. Am primit câteva observaţii interesante de la Pavel Kolář, care lucrează pe subiecte asemănătoare şi cu care am avut ocazia să discut la Berlin în 1999 la *Zentrum für Vergleichende Geschichte Europas*. Nu e nevoie să mai menţionez că toate eventualele erori îmi aparţin. Am decis să-mi aştern gândurile pe hârtie şi să prezint un eseu pentru volumul omagial (*Festschrift*) dedicat eminentului istoric americano-ucrainean, Jaroslav Pelensky (până acum, volumul încă nu a ieşit de sub tipar). Balázs Szalontai a avut bunăvoinţa să-mi împărtăşească observaţiile sale pe marginea acestui text timpuriu. Astfel, în 1999 am prezentat o versiune iniţială a ideilor mele ca *habilitation lecture* la Institutul de Istorie al Academiei Polone de ştiinţe din Varşovia, de care aparţin. Anumite idei din 1999 au fost reluate aici, dar unele greşeli au fost corectate iar concluziile sunt mult diferite faţă de cele ale versiunii iniţiale.

2. Pentru biografii standard vezi Waldemar Lazuga, *Michal Bobrzyński. Myśl historyczna a dzialalnośc polityczna*, Varşovia, 1982; Zdeněk Kalista, *Josef Pekař*, Praga, 1994; Irene Raab Epstein, *Gyula Szekfű. A Study in the Political Basis of Hungarian Historiography*, New York-Londra, 1987. Deşi toate trei sunt echilibrate şi foarte bine informate, cartea lui Kalista (scrisă la începutul anilor 1940, dar publicată pentru prima oară integral în 1994), e de departe cea mai bună, ea combinând profunzimea analitică cu ataşamentul cald faţă de un prieten şi profesor.

3. Josef Pekař, „Smysl českých dějin“, în *O smyslu českých dějin*, Praga, 1990, p. 386.

4. Michal Bobrzyński, *W imie prawdy dziejowej. Rzecz o zadaniu historii i dzisiejszym jej stanowisku*, republicată ca anexă în M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Varşovia, 1974, pp. 411-442.

5. František Kutnar, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, vol. I, Praga, 1973, pp. 190-191.
6. Astfel este tratat pozitivismul în Leszek Kolakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Kola Wiedenskiego)*, Varşovia, 1966.
7. Josef Pekař, *Dějiny československe pro nejvyšší třídy škol středních*, Praga, 1921, p. 8; vezi de asemenea p. 9 (despre „superioritatea culturală" a triburilor germanice). Vezi şi Idem, „Svatý Václav", în *O smyslu*, p. 14.
8. *Ibidem*, pp. 43-44.
9. Idem, „Objevy Bretholzovy čili od které doby sedí Němci v naší vlasti", în *O smyslu*, pp. 101-102. Idem, *Dějiny československe*, p. 36.
10. Idem, „O Husovi a husitství", în *O smyslu*, pp. 122-123. Vezi şi „K boji o Husa", în *Ibidem*, p. 120.
11. În capitolul final, intitulat „Uwagi" (Precizări), din Bobrzyński, *Dzieje Polski*, Varşovia, 1974, p. 400. (Aceasta este o reeditare a primei ediţii din 1879. În ediţia a patra, ultima publicată în timpul vieţii autorului, capitolul „Uwagi" este mult revizuit iar expresia sună mai puţin „aforistic", chiar dacă tonul general este acelaşi. *Dzieje Polski w zarysie*, vol. II, Varşovia, 1927, p. 309).
12. Vezi critica sa referitoare la absolutismul spaniol, în Idem, *Dzieje Polski*, vol. II, pp. 309-310 (notă de subsol).
13. Vezi rolul iezuiţilor în secolul al XVII-lea şi la începutul secolului al XVIII-lea, *Ibidem*, pp. 223-225.
14. Josef Pekař, „Zas proti nám", în *Na ceste k samostatnosti*, ed. J. Hanzal, Praga, 1993, p. 97 (text publicat pentru prima oară în 18 octombrie 1918).
15. Vezi Mónika Baár, „The Intellectual Horisons of Liberal Nationalism in Hungary: The Case of Mihály Horváth (1809-1878)", în B. Trencsényi *et al.*, ed., *Nation Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*, Budapesta-Iaşi, 2001, pp. 21-41.
16. Activităţile lui Szekfű de după 1945, în calitate de tovarăş de drum al comuniştilor, nu ne interesează aici.
17. Gyula Szekfű, *Mit vétettem én? Ki gyalázta Rákóczit?*, Budapesta, 1916, p. 75.
18. Gyula Szekfű, *A száműzött Rákóczi*, Budapesta, 1993, p. 78.
19. Gyula Szekfű, *Három nemzedék és ami utána következik*, Budapesta, 1989 (reeditare a celei de-a treia ediţii apărute în 1934), p. 299.
20. Bobrzyński, *Dzieje Polski*, vol. III, Varşovia, 1931, pp. 43-46, mai ales p. 45.
21. El se considera de asemenea un partizan al „realismului" împotriva „romantismului", dar înţelegea aceşti termeni ca în sens ştiinţific, mai de-

grabă decât ca nişte etichete politice. Vezi Josef Pekař, „O nový názor na české dějiny“, în M. Havelka, ed., *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praga, 1995, p. 535.
22. Josef Pekař, „František Josef I“, în *Na ceste*, p. 19.
23. Bobrzyński, *Dzieje Polski*, vol. III, p. 391.
24. Josef Pekař, „Madarské akademii“ şi „Židé a bolševictvi“, ambele în *Světová válka. Stati o jejím vzniku a jejích osudech*, Karlín, 1921, pp. 221-228 şi 229-237.
25. *Stenograficzne sprawozdanie z 1 sesji VII periodu Sejmu Krajowego Królestwa Galicji i Lodomerii ...*, p. 742 (întâlnirea din 5 februarie 1896).
26. Michal Bobrzyński, *Statut Rady Szkolnej Krajowej galicyjskiei. Studium prawno-polityczne*, Cracovia, 1903, p. 111.
27. Caracterul „cezareean“ al memoriilor este menţionat de Waldemar Lazuga, *Michal Bobrzyński. Myśl historyczna a dzialalnośc polityczna*, Varşovia, 1982, p. 167 (cu referire la opinia lui Czeslaw Lechicki). Această prelucrare în stil „cesareean“ încă şi mai puternică la Bobrzyński, *Dzieje Polski,* vol. III, pp. 345-351, unde autorul analizează propriile sale înfăptuiri ca guvernator al Galiţiei, întotdeauna referindu-se la „Bobrzyński“ la persoana a treia.
28. Szekfű, *Három nemzedék*, p. 375.
29. Pekař, *Dějiny československe*, p. 114.
30. *Ibidem*, p. 196.
31. Vezi Iván Zoltán Dénes, *Európai mintakövetés – nemzeti öncélúság. Értékvilag es identitáskeresés a 19-20. századi Magyarországon*, Budapesta, 2001, pp. 154-155.
32. Ernest Gellner, „The Price of Velvet: Thomas Masaryk and Václav Havel“, în *Czech Sociological Review* 1, 1995, p. 49.
33. Vezi declaraţia din „Introducere“ la Gyula Szekfű, *Der Staat Ungarn*, Berlin, 1918, p. 7.
34. Vezi Jaroslav Marek, J*aroslav Goll*, Praga, 1991. Aceasta este mult mai mult decât o biografie: o excelentă introducere în istoriografia şi cultura cehă din secolul al XIX-lea, ea oferă un cadru istoric indispensabil pentru subiectul tratat în acest articol.
35. B. Hóman, „A történelem útja“, în B. Hóman, ed., *A magyar történetiás új útjai*, ediţia a II-a, Budapesta, 1932, pp. 15-16.
36. Am folosit traducerea engleză, Lucien Fébvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Cambridge, Mass., 1982.
37. Vezi Vjaceslav Lypyns'kyj, „Tragedija ukrajins'koho Sanco Panca [1920]“, în *Harvard Ukrainian Studies* 9: 3-4, 1985, pp. 397-406. Între-

gul număr este dedicat lui Lypyns'kyj şi conţine mai multe contribuţii relevante pentru subiectul nostru.
38. Vezi Lucia Boia, *History and the Myth in Romania Consciousness*, Budapesta, 2001, pp. 54-59.
39. „So liess sich das Allgemeine im besonderem geben“ („Introducerea“ lui Lamprecht la primul volum din lucrarea sa *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* (1885), în Karl Lamprecht, *Alternative zu Ranke. Schriften zur Geschichtstheorie*, ed. H. Schleier, Leipzig, 1988, p. 48).

Interesanta anomalie a liberalismului balcanic

Diana Mishkova

I

Până în ziua de astăzi, conceptul de liberalism balcanic sună nefiresc. Fără îndoială, cei care studiază istoria ideilor politice din Europa, fie fascinaţi de exemplele clasice de gândire politică modernă, fie obişnuiţi să vadă structurile politice ca prelungiri ale celor economice şi sociale, ezită să ia în serios liberalismul din Balcani[1]. Pe fondul scepticismului crescând din perioada interbelică, Eugen Lovinescu, unul dinpre promotorii cei mai radicali ai occidentalizării din România, scria în cartea sa *Istoria civilizaţiei române moderne* următoarele: „Chiar dacă suntem de acord, în principiu, că sentimentul naţional şi sentimentul libertăţii personale au evoluat genetic din condiţiile capitalismului, trebuie totuşi să admitem că noi le-am adoptat, în forma lor completă şi fundamentală, pe calea ideologiei". Lovinescu vroia să sublinieze potenţialul ideologiei de a revoluţiona şi de a accelera istoria, astfel că punea în centrul influentei sale analize contradicţiile şi conflictele (cât se poate de evidente) decurgând din disparitatea dintre capitalism şi liberalism în România – un precursor demn de luat în seamă al conceptului lui Reinhart Kosellek de co-temporalitate a ceea ce nu e co-temporal. În acest mod, el punea bazele unei dezbateri de substanţă despre natura liberalismului românesc şi, în general, balcanic. Dar, cu excepţia anumitor lucrări conjuncturale, dezbaterea nu a mai avut loc niciodată.

Discuţia ar merita relansată pe mai multe direcţii. Una ar fi încercarea de a regândi rădăcinile şi fundamentele amestecului evident dar, se spune, şi paradoxal dintre universalismul şi particularismul secolului al XIX-lea sau, cu alte cuvinte, dintre proiectele modernităţii şi proiectele de prezervare a „fiinţei naţionale". În mai multe privinţe importante, acest amestec poate fi urmărit înapoi în timp pînă la conceptele iluminismului târziu, ceea ce subliniază nevoia de a regândi relaţia dintre tematizările caracterului naţional şi cele ale reformismului liberal. O altă direcţie este conştientizarea din ce în ce mai limpede a nevoii de a aborda istoria gândirii politice în termenii unui dialog continuu între tradiţii culturale „centrale" şi „periferice". Sub numele de transfer conceptual sau de paradigmă ne confruntăm – deşi în proporţii diferite, în funcţie de context – cu ceva ce nu a însemnat niciodată un impact undirecţional (după cum sugerează în mod obişnuit concepte precum „influenţă", „import", „adaptare"), ci o circulaţie a ideilor în care traiectoriile complexe de interacţiune şi modurile diferite de implicare a culturii „receptoare" sunt esenţiale. Din această pespectivă, întrebarea nu este cât de bine a fost asimilată o tradiţie mainstream „vest-europeană" în afara locului ei de origine, decizându-se în acest mod problema „validităţii" ei[2]. Întrebarea, de fapt seria de întrebări, ar trebui să vizeze de ce anumite idei au devenit paradigmatice pentru o varietate de „cazuri structurale"; care au fost versiunile sau elementele selectate pentru implementarea locală; care au fost aşteptările şi potenţialităţile ataşate lor; şi cum am putea explica similarităţile şi diferenţele dintre toate acestea. Cu alte cuvinte, discuţia solicită o mai mare atenţie acordată articulărilor regionale ale unei filozofii universale, adică o luare în calcul a autonomiei valorilor politice şi a periodizării transferului cultural, dar şi a instituţiilor sociale şi a contextelor culturalo-politice.

II

Teza lui Lovinescu sugerează o abordare evidentă a acestei problematici complicate – referirea paradigmatică şi relaţională la „sentimentul naţional“ şi „libertatea personală“. Această asociere este semnificativă şi, dacă ne gândim la cazurile istorice cunoscute ale Europei de Est, cu o largă răspândire. În centrul constitutiv, normativ, al modernităţii balcanice din secolul al XIX-lea, liberalismul şi naţionalismul, ca şi liberalismul şi romantismul, formează un întreg inextricabil. Departe de a fi erodată de tensiunea dintre suveranitatea populară şi libertatea individuală, tocmai această asociere este cea care explică atracţia „constructivă“ şi forţa mobilizatoare a liberalismului balcanic.El nu a apărut ca o direcţie de gândire filozofică sau etică, stimulată de polemici teoretice „intrinseci“ şi nici nu a devenit vreodată aşa ceva. Orientarea sa – veritabilul *raison d'être* – era activismul, ingineria socială şi politică. Ideile şi mişcările liberale au fost în primul rînd responsabile pentru apariţia şi definirea socio-politică a primelor concepte locale privind statul modern, precum şi a primelor instituţii moderne; într-adevăr, lor ar trebui să le fie atribuit meritul creării statelor-naţiuni balcanice. Lor le aparţine ideologia naţionalismului liberal, sub stindardul căruia au fost duse luptele de independenţă şi unificare naţională şi a fost implementat un concept de guvernare legitimă diferită de cea tradiţională: o guvernare reprezentativă, opusă celei autocratice sau birocratice, exercitată de liberalii înşişi în numele naţiunii suverane. În acest sens, liberalismul însemna o politică şi o filozofie politică, un set de instituţii politice şi o retorică.

Realizările remarcabile ale liberalismului balcanic au fost posibile în virtutea unei evidente „devieri“ de la sau, în funcţie de perspectivă, „extinderi“ ale „arhetipurilor“ europene normative. Pentru că esenţa lui nu consta în atacarea privilegiilor sociale sau politice sau în apărarea dreptu-

rilor „naturale“ ale individului reabilitat, cu atât mai puţin în *laissez-faire*-ul economic sau în anticlericalism. Esenţa lui consta în proiectarea conceptului individualist de drepturi naturale asupra corpului naţional în întregul său – traducerea libertăţii personale şi a drepturilor civile prin dreptul fiecărei naţionalităţi la „propriul“ ei stat suveran şi la propria sa dezvoltare „liberă“. Pe lângă confecţionarea tehnicilor moderne de construire a naţiunii şi a statului modern, liberalismul din Balcani a furnizat – pentru a folosi expresia lui Brian A. Porter despre liberalismului polonez de la sfîrşitul secolului al XIX-lea – „o nouă modalitate de a descrie naţiunea şi de a-i imagina viitorul“[3]. Spre deosebire de Polonia de după 1863, însă, liberalii din Balcani puteau combina în mod efectiv noţiunea de „cauză“ cu cea de „societate“, sau „naţiunea ca actor istoric“ cu „naţiunea ca o comunitate“, în modul lor de conceptualizare a colectivităţilor moderne aflate în formare.

Pentru a explica potenţialul activist al acestui tip romantic de liberalism în contexte atât de diferite structual precum cele din Serbia, Bulgaria şi România, trebuie mai întâi să examinăm peisajul social şi cultura politică în cadrul căruia el a apărut. În fiecare din aceste ţări, marea provocare pentru orice elită modernizatoare părea a fi capacitatea ei de a găsi mijloace de mobilizare a unei societăţi imobile, în mare parte tradiţionale şi rurale, căreia îi lipsea aproape în totalitate fermentul capitalismului modern şi cel al democraţiei. Inevitabil, predominanţa socială covârşitoare a satului avea să aibă un impact important asupra întregului spectru de proiecte socio-politice. Şi totuşi, în ciuda fundamentelor economice asemănătoare, existau divergenţe structurale majore între cele trei state, cu rădăcini în statutul particular pe care fiecare îl avusese sub administraţia otomană; de aici decurgeau diferenţe în privinţa profilului social. Chiar şi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Ser-

bia rurală reprezenta o societate relativ nediferenţiată, egalitară din punct de vedere social, de ţărani liberi – sau iobagi eliberaţi – proprietari de pământ. Legătura socială dintre pionierii ordinii politice moderne din Serbia – moderaţii liberali sârbi – era satul din Shumadia. De acolo au plecat ei spre universităţile franceze şi germane, şi cu gândul la dorul de libertate şi la tradiţia creatoare redescoperită a aceluiaşi sat – acea matrice folclorică a naţiunii sârbe – şi-au edificat ei proiectele lor moderne. Peisajul social din România prezenta o imagine destul de contrastantă: marii proprietari de pământ şi statul deţineau aproximativ 70% din pământul agricol, iar mărimea relativă şi importanţa publică a claselor de mijloc urbane, chiar dacă foarte eterogene din punct de vedere etnic, erau mult mai mari decât în Serbia. Performanţele economice mai bune ale României erau însoţite, pe fundalul contrastelor sociale dure, de conflicte recurente. Deşi creşterea economică era mult mai mică în Serbia, diferenţierea socială era şi ea mai mică acolo, iar stabilitatea socială mai ridicată. Aceste diferenţe majore sunt foarte importante pentru a explica profilurile sociale destul de diferite ale claselor politice din cele două ţări. Dacă trăsătura comună a elitelor sârbe moderne în formare era originea ei ţărănească, cea a clasei politice sau intelectuale din România era originea ei cvasi-aristocratică, de proprietari de pământ strâns asociaţi cu puterea.

Cazul Bulgariei este, prin comparaţie, unul amestecat sau „intermediar“, în sens politic şi social. Ca şi în Serbia sau România, statul bulgar nu a reuşit să fie creat decât în 1878, iar mişcarea naţional-liberală bulgară, care se dezvoltase în cadrul Imperiului Otoman tîrziu, şi-a păstrat caracterul subversiv pentru aproape întreg secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, începând din 1830 imperiul însuși suferea un proces de reformă administrativă şi socială, de pe urma căreia au beneficiat considerabil elitele incipiente bulgare de

notabilităţi locale în ascensiune economică, manufacturieri şi negustori, ca şi *intelighenţia* (în majoritate rusă şi greacă, mult mai puţin educată în Apus). Şi chiar dacă desprinderea de imperiu a dat o lovitură grea celor mai prosperi dintre ei, iar redistribuirea pământului a produs un număr copleşitor de mici proprietari independenţi, la începuturile ei statale societatea bulgară şi infrastructura ei civică ofereau o imagine mult diferită de cea a principatului sârb din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Chiar dacă în nici unul din aceste cazuri profilul social specific nu a determinat în totalitate alegerea filozofiilor politice, el explică unele diferenţe importante în tipul de coagulare, modul de legitimare şi etosul grupărilor constitutive ale elitelor conducătoare din cele trei ţări. Caracteristicile acestor clase politice diferite, evoluând în contexte distincte, nu trebuie niciodată uitate atunci când discutăm, în cazul fiecăreia dintre cele trei ţări, despre succesiunea specifică de teme liberale, cu propria lor viziune asupra societăţii şi perspectivelor ei de progres.

Moştenirile fazei iniţiale de formare a naţiunii şi statului sunt puternic conectate cu toate aceste aspecte, fiind esenţiale pentru variantele de liberalism promovate şi implementate în fiecare caz particular.

Peste tot în Balcani, până la mijlocul secolului al XIX-lea – cu alte cuvinte în timpul primelor etape ale edificării statului modern – monopolul comun asupra puterii exercitat de monarhie şi de oligarhiile aristocratice sau birocratice nu a fost contestat, rivalitatea dintre ele reprezentând singura formă legitimă de opoziţie politică. În condiţiile stabilităţii politice rezultate, această clasă asociată statului îşi urmărea în siguranţă obiectivele ei iredentiste şi de edificare a statului în domeniile adiminstraţiei, fiscalităţii, justiţiei şi educaţiei. Indiferent dacă supremaţia aparţinea absolutismului monarhic sau adversarilor acestuia, centralizarea birocratică

avansa constant, ca o consecinţă a dorinţei acestor state de a atinge un nou statut politic, demolând agresiv rămăşiţele auto-guvernării populare. Aspiraţiile la independenţă şi unificare, la progres social şi cultural au rămas subordonate conceptului tradiţional de naţiune, structurat ierarhic.

Acest fapt merită accentuat, deoarece evaluările istoriografice dominante ale luptelor armate de la începutul secolului al XIX-lea – purtate de sârbi sau greci, sau de românii din Principate – tratează de obicei regimurile politice rezultate în aceste ţări nu doar ca pe nişte cadre instituţionale în care devenea posibilă edificarea viitoare a statelor-naţiuni, ci ca şi cum ar fi presupus din start apariţia unor astfel de state. Este adevărat că răscoalele eliminaseră controlul politico-administrativ otoman şi transferaseră puterea unei clase politice autohtone. Cu toate acestea, în prima jumătate a secolului această clasă nu susţinse şi nici nu demonstrase în niciun fel – prin intermediul organizării şi exercitării puterii politice – că urmărea crearea unui stat naţional – sau, altfel spus, a unui stat modern. Principala ei grijă fusese instituţionalizarea noului stat, care, în condiţiile unor mijloace foarte limitate, a reuşit să absoarbă elitele politice autohtone şi populaţia ţărănească şi să se promoveze pe sine ca unic factor de legitimitate în viaţa politică[4]. Astfel că, pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, elitele conducătoare nou apărute, ne-tradiţionale, au căutat să-şi justifice pretenţia de a conduce într-o manieră ce rezona cu concepţia atavistă despre putere a ţăranilor. Şi există, într-adevăr, suficiente dovezi ale influenţei politice a ţărănimii şi ale schimbărilor pe care ideile acesteia despre ce înseamnă guvernarea bună le-a impus clasei politice[5].

Acestea erau moştenirile complicate de care liberalii din Balcani se vedeau obligaţi să ţină seamă – moşteniri care, de asemenea, stabileau limite tranşante diferitelor strategii ce puteau fi urmate. Pe acest fundal este chiar uimitor să vedem cum, de la apariţia lor furtunoasă pe scena politică între

sfîrşitul deceniului cinci şi începutul deceniului şapte, „patrioţii liberali“ au reuşit să rămână în această poziţie, ca actori politici importanţi, iar în România şi Bulgaria să deţină frâiele puterii în marea majoritate a perioadei de până la Primul Război Mondial. Profesiunea de credinţă a acestor intelectuali din cele trei ţări, în majoritate educaţi în străinătate, era remarcabil de uniform exprimată: statele lor progresau numai dacă adoptau instituţiile politice liberale ale Occidentului „progresist“. Avansul economic era posibil, pentru ele, cu condiţia creării unui climat politic favorabil, ale cărui atribute principale erau suveranitatea naţională, guvernarea reprezentativă şi drepturile civile. Studenţii sârbi din străinătate ne spun că unul dintre liderii lor spirituali, Vladimir Jovanović, era afectat de „divergenţele dintre Serbia patriarhală, agrară, a crescătorilor de animale, şi ţările avansate, cultivate“, dar în acelaşi timp erau convinşi că, „odată cu eliberarea şi unificarea poporului sârb, [Serbia] avea să-şi ocupe locul ei în lumea avansată şi cultivată“[6].

Dar ce însemna pentru ei, de fapt, eliberarea şi unificarea poporului? Acestea erau sloganurile vitale folosite de majoritatea protagoniştilor importanţi din secolul al XIX-lea şi de diferitele tipuri de naţionalişti ca explicaţii auto-suficiente – în acelaşi fel în care sunt invocate drepturile inalienabile ale omului în celebrul pasaj din Declaraţia Americană de Independenţă. Însă cheia înţelegerii acestui tip bizar de liberalism european este tocmai răspunsul, foarte dificil, la întrebarea de mai sus, împreună cu definiţia corespunzătoare a acelei entităţi care are dreptul la libertate şi unitate – comunitatea naţională.

III

„Patrioţii iubitori de libertate“ şi propaganda lor politică apar în Serbia începând din 1848. Deşi aveau puţină înţelegere pentru regimul oligarhic al clasei conducătoare pater-

naliste şi birocratice, mesajul lor avea o destinaţie întru totul „externă“: realizarea eliberării naţionale, în primul rând prin obţinerea independenţei depline a principatului sârb– la acea vreme autonom, dar încă vasal faţă de suzeranul otoman – şi, în al doilea rând, unificarea „tuturor sârbilor“ într-un stat naţional. Acestea erau obiectivele ce stăteau în spatele sprijinului pe carei ei îl acordau clandestin sârbilor rebeli din Voivodina habsburgică, precum şi în spatele proiectului de creare a unui stat unificat slav de sud. Mişcările din Serbia de la 1848 au avut însă o magnitudine considerabil mai redusă decât cele din alte teritorii habsburgice vecine, sau chiar din principatele româneşti. V. Jovanović scria în memoriile lui că, dacă spiritul timpului a stimulat ceva în Serbia, aceasta a fost „o mişcare de idei care, chiar dacă nu a reuşit să schimbe în bine situaţia politică internă, cel puţin a adus opiniei publice conştiinţa solidarităţii naţionale dintre Serbia şi celelalte părţi ale ţinuturilor sârbeşti şi, odată cu aceasta, conştiinţa unităţii slave“[7]. În timpul deceniului următor, elevii de la liceul din Belgrad, care se adunau la aşa-numitul Club Liberal, au mai adăugat câteva articole liberale pe lista obiectivelor liberale – libertatea presei, de asociere şi de credinţă, educaţie şi comerţ liber, siguranţă personală şi inviolabilitatea proprietăţii, precum şi lărgirea şi îmbunătăţirea reţelei de drumuri şi şcoli[8]. Cu toate acestea, ei şi adepţii lor din exil continuau să fie lipsiţi de orice drept legal de a exprima şi a promova în ţară aceste revendicări. Naţionalismul liberal, diferit de şi depăşind cu mult proiectele etatiste ale unui „Piemont balcanic“, aparţinând unor birocraţi importanţi precum Ilia Gařasanin, a rămas o forţă nesemnificativă în Serbia începutului de secol XIX.

Adunarea Naţională convocată în 1858, la cincisprezece ani după precedenta ei întâlnire, pentru a ratifica schimbarea prinţului, avea să marcheze un punct de cotitură în istoria

propagandei liberale din Serbia. Ea a devenit primul forum politic major de la care a fost anunţată public platforma liberalismului sîrb. În numele unui mic grup de deputaţi, Jevrem Grujić a propus o nouă lege a Adunării Naţionale, potrivit căreia poporul sârb avea dreptul la suveranitate absolută exercitată prin adunare, care avea să fie învestită cu puteri legislative supreme în toate domeniile, abolind astfel absolutismul regal şi stabilind controlul asupra executivului, care trebuia ales de toţi bărbaţii sîrbi adulţi.

Ideea suveranităţii populare, proclamată pentru prima oară în 1858 de o mână de liberali sârbi, a reuşit să răstoarne în mai puţin de un deceniu normele anterioare ale legitimităţii politice şi să transforme întreaga ordine politică din ţară. Pentru a explica modul în care a devenit posibilă această schimbare şi semnificaţia ei trebuie să ne referim la capitolul anterior, privind formarea naţiunii şi a statului în principatul sârb. După cum am văzut, la mijlocul secolului – la momentul în care liberalii sârbi au început să redefinească noţiunea de suveranitate şi să instituie conceptul de naţiune – practica ademenirii şi „îmblânzirii" ţărănimii prin supunere faţă de valorile ei tradiţionale fusese deja instituţionalizată de noua clasă politică venită la putere. Acesta e un factor esenţial în orice încercare de definire a dimensiunii politice, ca şi a celei sociale, a diferitelor căi de tranziţie spre modernitate din Balcani. Este de asemenea un criteriu esenţial în evaluarea direcţiei pe care tinerele elite politice „moderne" din Balcani, indiferent de orientarea lor ideologică, se considerau obligate să o urmeze în condiţiile unui sistem politic cu adevărat reprezentativ.

Varietatea bizară de naţionalism liberal promovată de aceşti *enfants terribles* este cheia succesului lor de mare anvergură. În spatele ei stătea noţiunea legăturii inextricabile dintre libertatea „interioară" şi cea „exterioară". Ultima se referea la „dreptul natural" al fiecărei naţionalităţi la un

stat suveran: implementarea acestuia era condiţia necesară pentru implementarea ideilor liberale de libertate şi pentru descătuşarea întregului potenţial al fiecărei naţiuni. Liderul liberalilor sârbi habsburgici şi al Tineretului Sârb Unit, Svetozar Miletić, scria că „faptul că membrele popoarelor [sârb şi grec] au fost smulse“ constituie cauza pentru care „spiritul întregii naţiuni nu are posibilitatea de a lucra la dezvoltarea lui naţională şi politică... [iar] viaţa acestor naţiuni nu s-a arătat încă într-o lumină mai bună şi nu a înflorit pe deplin“. Însă realizarea acestui drept nu era suficientă[9]. „Suntem sârbi şi cetăţeni“, adăuga Miletić. Un stat este liber „în interior“ numai atunci când guvernul reprezintă poporul şi acţionează în numele lui, unde puterea monarhiei este limitată iar drepturile şi libertăţile personale sunt protejate. Libertatea interioară, la rîndul ei, este cea care poate asigura unitatea „externă“ şi măreţia naţiunii: „doar o Serbie înzestrată cu instituţii politice libere e capabilă să-i strîngă la un loc pe toţi sîrbii de sub dominaţie străină; doar într-o astfel de Serbie poate fi eliberat spiritul entuziasmului şi sacrificiului naţional, fără de care nu poate fi dusă o mare luptă de eliberare naţională“[10].

Legătura osmotică dintre libertatea interioară, adică guvernarea democratică, şi eliberarea externă însoţită de unificare, adică iredentismul, a fost caracteristica multor mişcări naţional-liberale şi radicale din Europa secolului al XIX-lea. Aceasta era, mai exact, o legătură dintre reformele domestice de tip democratic şi proiectele de unificare naţională, dintre naţionalismul intern (*civic*) şi cel extern (*iredentist*). Liberalii sârbi urmăreau delegitimarea vechiului regim acuzându-l că a produs un stat care nu a reuşit să ofere libertate nici interioară, nici exterioară. Nu exista un stat propriu-zis dacă el nu se dovedea capabil să îşi atingă „ţelul“: oamenii din cadrul lui să fie liberi nu numai extern, dar şi intern[11].

Ascendenţa iluminist-romantică a acestei dialectici a libertăţii se dezvăluie într-un text considerat a fi prima declaraţie a liberalismului în Serbia şi fundamentul platformei politice a Tineretului Sârb Unit. Într-un articol din 1849, intitulat „O viziune a statului“, Jevrem Grujić, viitorul purtător de cuvânt al liberalilor în Adunarea sârbă, postula că educaţia, menită să creeze o „naţiune luminată“, era „vitală pentru a da poporului sârb posibilitatea de a se elibera de opresiunea [externă şi internă]“. Natura acestei educaţii e definită după cum urmează: „Poporul ar trebui **1**) pentru eliberarea lui exterioară, să facă întreaga naţiune sârbă conştientă de fostul ei imperiu şi de viitorul ei strălucit; de asemenea trebuie să se familiarizeze mai bine cu şi să se apropie mai mult de celelalte ramuri ale naţiunii sârbe; **2**) pentru eliberarea lui interioară, să facă naţiunea conştientă de ceea ce e ea cu adevărat, ce drepturi ar trebui să aibă; ce înseamnă guvernarea, de ce există ea, de la cine pleacă şi care sunt limitele ei; naţiunii trebuie să i se spună ce înseamnă să trăieşti într-un stat, ea trebuie îndemnată să trăiască în acel mod“[12]. Această înscriere a trecutului în viitor – de fapt, justificarea istorică a dreptului de a avea un viitor – ca şi legătura dintre educaţia politică a naţiunii şi educarea cu privire la originile şi caracterul ei, sunt teme la fel de caracteristice pentru intelectualii slavi iluminişti din secolul al XVIII-lea ca şi pentru naţionaliştii de secol XIX din întreaga Europă. Viziunea modernistă şi cea romantică asupra comunităţii naţionale se pot împleti în diferite proporţii şi cu diferite coduri discursive, dar meta-limbajul politic în cadrul căruia ele coexistă – limbajul naţionalismului liberal – dezvăluie o fundamentală continuitate şi coerenţă de-a lungul întregului secol al XIX-lea.

„Sârbii, un popor isteţ, înzestrat şi eroic“, scria S. Miletić în 1863, într-un stil romantic mai emfatic, „capabili să se pasioneze pentru o idee înaltă şi să-şi dea viaţa pentru ea,

ar putea, cu ajutorul unui plus de constanţă şi aplicaţie, care pot fi cultivate prin dezvoltarea culturală următoare, să stea alături de cele mai bune naţiuni… Cu toate acestea, principalul este că toţi creştinii dispun de caracteristica principală – *punctum saliens* – a tuturor organismelor superioare, iar acesta este conştiina lor naţională ca bază a unei naţiuni şi conştiinţa politică drept bază a statalităţii; au toţi un gând comun care îi uneşte şi care înlătură orice obstacol în timp de criză; un punct imobil care domină mişcarea întregii vieţi naţionale şi care nu permite ca aceasta să iasă din perimetrul ei; acesta este sentimentul profund că sunt un popor care are un trecut şi care merită un viitor; un sentiment profund al ţelului lor în istoria culturii europene şi tendinţa de a se alătura şi de a-şi concentra forţele şi înclinaţiile lor, indiferent cât de diferiţi ar fi, asupra unui gând mai important. Sentimentul de mândrie şi glorie, sentimentul de libertate naţională, atât externă, referitoare la stat, cât şi internă, referitoare la politică şi constituţie, acestea pot aduce popoarele creştine la cel mai înalt nivel al sacrificiului de sine. Sursa extazului pentru popoarele creştine nu este fanatismul distructiv al turcilor, ci voinţa de a crea – o forţă spirituală creatoare [...]“[13]. Deşi metafizica spiritului naţional plutea deja în aer, aceasta nu era considerată încă autosuficientă. Pentru a descătuşa potenţialul creator al naţiunii, ea trebuia să fuzioneze cu conştiinţa politică şi să se concretizeze în „libertatea naţională a statului, a politicii şi a constituţiei“.

Aceeaşi descendenţă tipologică, pătrunsă de o cantitate considerabilă de patos popular, transpărea şi din definiţia libertăţii interne. În miezul ei, ca şi în cazul întregii doctrine sârbe naţional-liberale, stătea principiul suveranităţii naţionale. În formularea lui Jevrem Grujić, „[noi vrem] să păstrăm în uz actuala lege, conform căreia poporul este sursa şi purtătorul întregii puteri din Serbia şi conform căreia el exercită această putere prin Adunarea Populară“[14].

Drepturile civile ale sârbilor şi libertatea proprietăţii şi a activităţilor economice erau cruciale, iar ele trebuiau protejate prin constituţie: în această privinţă, ideologia liberalismului sârb era în concordanţă cu viziunea liberală normativă a societăţii. Cu toate acestea, pentru ca o astfel de societate să devină posibil, „voinţa generală trebuie să fie lege supremă şi stăpân absolut – trebuie să fie suveranul". Toate valorile şi instituţiile emblematice ale doctrinei liberale – ideile de conducere prin parlament, egalitate în libertate, domnia legii, responsabilizare a executivului – erau extrase de liberalii sârbi din preceptul esenţial al suveranităţii populare, „voinţa generală" însemnând „voinţa tuturor, exprimată prin votul general, adică votul fiecăruia, până la ultimul, pe baza libertăţii", după cum spunea principalul lor teoretician, Vladimir Jovanović. Din această ierarhie de valori liberale apăruseră şi avansaseră spre centrul scenei liberale solicitările pentru un parlament unicameral şi, încă mai important, pentru eliberarea necondiţionată a iobagilor. Liberalii opuneau temerilor privind un legislativ ales de o naţiune analfabetă, deci predispus la demagogie şi abuz al puterilor sale extensive, teza potrivit căreia libertatea şi participarea politică şi libertatea alegerilor şi a presei erau cele mai bune şcoli de educaţie politică pentru popor şi o garanţie că acesta avea să fie reprezentat de cei mai buni „fii ai poporului"[15]. Acesta este punctul în care liberalismul sârb timpuriu – încă impulsiv, auto-legitimator şi rebel – a deviat considerabil atât de la versiunile contemporane majore sau practicate ale liberalismului european – sensibil la ameninţarea prezentată de „tirania majorităţii" – cât şi de la liberalismul mult mai elitist al „progresiştilor sârbi" târzii, care au venit la putere după 1880.

Ceea ce ne izbeşte în tot acest proiect politic nu sunt normele „clasic liberale" recognoscibile, aparent împrumutate de la cea mai nouă teorie constituţională. Într-adevăr, la prima vedere pare straniu că reformatorii liberali foarte culti-

vaţi considerau aceste norme potrivite pentru realitatea socială a Balcanilor. Dar ceea ce făceau ei, de fapt, era să racordeze viziunea arhaică asupra funcţiunilor acestor instituţii la noţiunea modernă a suveranităţii populare şi să „extragă" normele statului modern din tradiţiile instituţionale ale vechiului sistem al auto-guvernării şi al vechilor datini. Descoperind în societăţile lor contemporane prea puţine precondiţii pentru modernitatea „de tip occidental", liberalii s-au întors spre istoria naţională în „căutarea de rudimente ale instituţiilor liberale occidentale şi pentru [prezentarea] întregii noastre mişcări democratice ca întoarcere a poporului nostru la caracterul lui istoric"[16]. „Sârbul îşi exprimă libertatea lui interioară [...] în acele zone ale acţiunii colective asupra cărora comunitatea decide liber, pentru ea însăşi, [iar] libertatea lui exterioară prin [acceptarea] unui şef de stat de origine sârbă, un conducător care să provină din popor şi să fie personificarea acestuia", spune o broşură publicată pentru prima oară în Franţa, în 1853, de către liderii studenţilor sârbi liberali din Paris[17].

Peste tot în Balcani liberalismul politic a fost un crez şi un cadru teoretic importat, un hibrid între prototipurile occidentale şi populismul romantic autohton care se hrănea din venerarea tradiţiilor de democraţie populară. El încerca să susţină conceptul modern de stat prin identificarea elementelor lui vitale cu elemente din trecutul şi datinile „naţionale". Pentru a câştiga legitimitate şi sprijin, statul naţional liberal – cel care exprima legătura inextricabilă dintre libertatea „interioară" şi cea „exterioară" – trebuia să se dezvolte natural din esenţa adevărată, dar îndelung reprimată, a trecutului naţional. Virtuţile morale ale „spiritului public sârb" şi tradiţiile instituţionale ale vieţii patriarhale erau esenţiale pentru dezvoltarea Serbiei în conformitate cu valorile liberalismului şi democraţiei moderne[18].

Dovada crucială a capacităţii Serbiei de a deveni democratică erau instituţiile reprezentative, democratice, „iubi-

toare de libertate“ – acestea erau întruchiparea naturii autentice a trecutului naţional. Misiunea liberalilor era de a aduce din nou la viaţă aceste instituţii, iar obiectivul lor era de a arăta că sunt purtătorii unei tradiţii mai adânci decât aceea a „bătrânului înţelept“ sau a clasei privilegiate. „Deşi divizată politic în patru părţi“, scria Vladimir Jovanović, „naţiunea sârbă rămâne una, unită împotriva dominaţiei străine ca şi împotriva oricărui fel de opresiune internă; una prin origine şi limbă, obiceiuri sociale, sentiment naţional şi literatură, precum şi prin toate calităţile şi energiile care constituie identitatea ei“. Această coerenţă culturală şi rezistenţă naţională proveneau dintr-o înclinaţie colectivă comună care se întâmpla să fie, în acelaşi timp, şi luministă, liberală şi modernă, anume aceea că „sârbii sunt profund pătrunşi de convingerea că toţi oamenii sunt creaţi egali, că toţi oamenii şi toate naţiunile au drepturi naturale egale şi că dreptul unei naţiuni la existenţă separată şi independentă este inviolabil, indiferent de circumstanţe“[19].

Pe un ton pozitivist şi încrezător, V. Jovanović a elaborat un întreg set de instituţii populare care alimentau această convingere. „Sentimentul de libertate şi independenţă naţională, care este gravat indelebil în inima sârbilor, i-a făcut să perpetueze sentimentul de comuniune printr-o instituţie ciudată, *Pobratimstvo*. Este o uniune sacră între sârbii din familii diferite, bazată pe o pregătire pentru sacrificiu de sine reciproc [...] în lupta pentru libertatea naţională şi umană şi pentru independenţă [...] Iluminarea maselor, care ar trebui să rezulte din egalitatea în drepturi, a fost întotdeauna şi încă este susţinută în rândurile sârbilor de instituţiile tradiţionale Slava şi Sabori [...], toate servind unui schimb continuu de idei, experimente şi cunoaştere utilă [...]“[20].

Cele mai importante pepiniere ale cetăţeniei democratice erau instituţiile vechiului sistem de auto-guvernare locală, în principal adunările comunale. „Adunarea Populară este una dintre cele mai vechi şi sacre instituţii ale Princi-

patului Sârb. Ea întruchipează voinţa legitimă a întregului popor sârb“, se spunea în proiectul liberal pentru Legea Adunării Naţionale din 1858[21]. Legea comună a adunării, susţinea Grujić, autorul acestui proiect, era baza tuturor instituţiilor ţării şi o „cerinţă“ a vieţii poporului. „Auto-guvernarea municipală şi locală derivă din egalitatea în drepturi, care este baza democraţiei“, nota V. Jovanović. „Instituţiile municipale tradiţionale ale sârbilor sunt libere. Comunitatea sârbă – *obşcina* – este, aşa cum se ştie prin tradiţie, complet independentă în relaţia cu statul [...] Adunarea naţională sârbă, în forma ei tradiţională, asigură guvernarea poporului de către poporul egal reprezentat, ceea ce este esenţial într-o democraţie. Pentru a ne face mai bine înţeleşi, adăugăm că adunarea naţională, în forma ei de instituţie tradiţională şi sacră, este suverană, guvernând prin principalii ei reprezentanţi, astfel încât să asigure controlul direct al poporului asupra propriului său destin [...] Egalităţii în drepturi, atât de adânc înrădăcinate în spiritul public şi încorporată în instituţiile tradiţionale ale Serbiei, îi corespunde egalitatea responsabilităţii“[22]. Aspiraţia liberalilor, aşa cum o formula Jovanović, era „configurarea liberă a instituţiilor noastre de stat în spirit popular şi democratic, în acord cu preceptele istorice [...] [care] există de secole în viaţa poporului nostru“[23].

Constituţionalismul şi guvernarea reprezentativă erau, astfel, distilate direct din tradiţiile democraţiei populare, ca mărturie a maturităţii poporului sârb de a-şi exercita „libertatea internă“. Libertatea individuală şi libertatea poporului, egalitatea în faţa legii şi solidaritatea fraternă erau valori familiare sârbilor; ele făceau parte din trecutul lor şi fuseseră păstrate ca idealuri de către „spiritul popular“ de-a lungul epocilor de dominare străină. „Organizarea veche sau originară a statului sârb era una democratică, ceea ce înseamnă că ea se baza pe ideea că oamenii guvernează ei

înşişi pe baza egalităţii în faţa legii şi a egalităţii în drepturi a tuturor“, susţinea Jovanović. Înfrângerea sârbilor la Kosovo şi supunerea lor a fost pedeapsa pentru trădarea de către boieri (aristocraţi) a „spiritului democratic“. Regimurile birocratice şi autocratice din Serbia contemporană continuau să manifeste „natura coruptă a sârbului“, de vreme ce ţara nu era dominată de „spiritul democratic, spiritul contractului public şi a auto-guvernării poporului“[24]. Insistenţa liberalilor asupra faptului că „spiritul sârb popular“ fusese întruchipat şi potenţat de instituţiile guvernării democratice reprezentative provenea din fuziunea dintre acel spirit şi ideea suveranităţii populare – emblema centrală a naţionalismului liberal sârb şi a modului în care el înţelegea libertatea interioară. În timp ce ideea proprietăţii ca atribut al cetăţeanului era fără îndoială prezentă în ea, bazele ei erau accentuat egalitare. „Ceea ce asigură stabilitatea unităţii fraterne dintre sârbi este întreg ansamblul sentimentelor lor naţionale, care poate fi rezumat prin egalitatea în drepturi şi responsabilităţi dintre toţi cetăţenii, ca oameni [...] În Serbia emancipată nu poate fi găsită nici un fel de distincţie de ordin sau clasă, nici o urmă din vechea aristocraţie. Sârbii sunt atât de adânc pătrunşi de sentimentele de egalitate şi fraternitate, încât nu se vor putea împăca niciodată cu nici un fel de distincţii nedrepte şi ereditare între oameni. Egalitatea este asigurată din punct de vedere material prin respectul faţă de proprietate [...] În locul a câteva mii de proprietari, există acum multe sute de mii. Marea masă a oamenilor a devenit proprietară de pământ [...] Marile aglomerări de avere au devenit excepţii rare, marile averi se supun legii bunurilor mobile care domină celelalte averi, şi orice fel de privilegiu aristocratic sau nobiliar, care ar putea servi la concentrarea de averi în mâinile unui mic număr de oameni, este imposibil în Serbia. Bogăţia este, în general, distribuită echitabil în rândurile sârbilor, astfel încât să asigure faptul că nimeni nu

poate fi suficient de bogat pentru a cumpăra pe altcineva, şi nimeni atât de sărac încât să se vândă. Pauperismul este complet necunoscut în Serbia“[25]. Astfel că, în virtutea structurii ei economice tradiţionale, în special a importantei ei „clase mijlocii ţărăneşti“ ce se opunea inerent privilegiului şi nedreptăţii sociale, Serbia era potrivită, în mod organic, pentru normele modernităţii politice.

Alte instituţii tradiţionale, precum *zadruga* (comuna ţărănească), comunitatea rurală, auto-guvernarea locală, toate formele activităţii colective precum şi etosul colectivist din care se hrănea aceasta, erau instrumentate politic sub egida aceluiaşi program radical modern. „Acestea sunt instituţiile pentru lucrul în comun, pentru sprijinul reciproc în muncă [...] Dar avantajele care decurg în vreme de război dintr-o astfel de conlucrare sunt mari şi, dincolo de orice îndoială, de cea mai mare importanţă. Fiecare persoană, bărbat sau femeie, tânăr sau bătrîn, pe scurt toţi cei care se numesc sârbi îşi îndeplinesc misiunea lor în război [...] Conlucrarea generală într-un război patriotic este întotdeauna acompaniată de un sacrificiu general dar voluntar al intereselor individuale în faţa necesităţii publice [...] Fiecare sârb este încântat să dovedească în timp de război aceasta: «Totul este al nostru, totul este *narodsko*» (aparţinând întregului naţiunii)“[26].

În mod previzibil, depozitarul suprem al acestui spirit şi al virtuţilor sale putea fi găsit în folclor – cărămida principală a poeticilor mitologice ale identităţii naţionale. Se considera că acesta mărturiseşte despre permanenţa unui cod etic în rîndurile sârbilor, care oferea „baza virtuţilor civice“ şi fără de care societatea democratică nu putea supravieţui. Ca întruchipare a memoriei colective şi depozitar al virtuţilor întruchipate de „puterea şi măreţia sârbeacă“, folclorul epic era redescifrat pentru a deveni un „rezervor“ de mărturii ale psihologiei naţionale şi ale capacităţii sârbilor

nu doar de a lupta pentru libertatea lor, dar şi de a crea un stat democratic şi de a se supune regulilor instituţionale ale liberalismului[27].

Datorită obiceiurilor şi instituţiilor ei tradiţionale şi patriarhale, epopeilor nobile şi codului moral naţional, ca şi datorită spiritului democratic şi acordului popular asupra auto-guvernării, Serbia se dovedea a fi, în cele din urmă, potrivită organic pentru adoptarea unei ordini politice şi economice liberale, dacă nu şi pentru crearea activă a acesteia. În limbajul politic al naţionalismului liberal din timpul perioadei constitutive a modernităţii sârbe, „ideile liberale" şi tradiţiile nu erau văzute dihotomic[28]. În acelaşi timp, este la fel de evident că liberalii din Serbia nu căutau să reinstaleze vechea ordine patriarhală prezervată de „spiritul popular", nici nu erau tradiţionalişti, în nici unul din sensurile acceptate ale termenului: pentru ei tradiţia nu era o alternativă la modernitate sau un fel de modernitate alternativă. Pentru ei era singura bază, materialul fundamental din care puteau evolua instituţii viabile şi principiile majore ale statului naţional. Asta se aplica atât pe plan intern cât şi extern, de vreme ce „în opinia sârbilor, egalitatea trebuie să existe pentru toate popoarele, ca şi pentru toţi cetăţenii unui anumit stat. Ei consideră de la sine înţeles că, prin intermediul toleranţei şi fraternităţii internaţionale, trebuie căutate condiţiile păcii universale şi, în consecinţă, condiţiile cele mai propice pentru societatea sârbă şi pentru toate celelalte societăţi umane"[29].

Încercarea naţionaliştilor-liberali de a realiza o sinteză între tradiţie şi modernitate provenea, în ultimă analiză, din efortul lor de a „condensa" timpul istoric necesar pentru implantarea formelor moderne ale organizării sociale, în special ale libertăţii economice şi politice şi, mai mult decât orice, ale statului naţiune[30]. Liberalii sârbi urmăreau, în cele din urmă, să adapteze ambiţiosul lor program de „re-

forme progresive“ la structurile de organizare socială autohtone, în mare parte comunitare. În încheierea capitolului său despre „Unitatea, libertatea şi independenţa sârbilor“, Jovanović scria că „această scurtă trecere în revistă a comportamentului, modului de gândire, sentimentelor şi vieţii domestice şi sociale a sârbilor arată că ei sunt democraţi în inima lor. Atât de ataşaţi de legăturile de familie şi obiceiuri, ei sunt în acelaşi timp animaţi de spiritul libertăţii, asocierii, ajutorului reciproc şi sacrificiului de sine întreţinut de puternicul sentiment de afecţiune frăţească, care îmbrăţişează nu doar membrii aceleiaşi naţionalităţi, dar şi celelalte rase, şi care este întărit de o dorinţă arzătoare de progres al umanităţii: acesta este, în câteva cuvinte, spiritul naţiunii sârbe“[31].

Aceasta este o formulare exemplară a naţionalismului liberal balcanic. Scopul lui Jovanović era, desigur, de a dovedi disponibilitatea sârbilor pentru modernitate, chiar înclinaţia lor către aceasta. Procedând astfel, el era puţin dispus să distingă între liberalism şi romantism, între universal şi particular, între modernismul politic şi vechea politică. În schimb, el oferea un amestec remarcabil între preceptele clasic liberale şi civice (egalitatea în drepturi, „iluminarea“ tuturor, reprezentarea politică egală şi auto-guvernarea locală – sau democraţia, respectul pentru proprietate, respingerea privilegiului ereditar, principiul asocierii), limbajul naţionalist („unitate fraternă“ marcată de „origine, limbă şi sentiment naţional“; drepturi naţionale, libertate, independenţă; „sacrificiu voluntar al intereselor individuale faţă de necesitatea publică“) şi celebrarea romantică a tradiţiei (instituţiile „sacre“ ale *pobratimstvo, slava, zadruga, obştina* şi corespondentele lor etice – „lucrul în comun“, „sprijinul reciproc“, „proprietatea comună“, „totul e *narodsko*“, egalitarianism). *Non nova, sed nove.* Naţionaliştii liberali din Serbia secolului al XIX-lea puteau astfel să îşi legitimeze proiectul lor ca universal şi raţional, pe de o parte, şi local şi ancestral, pe de altă parte.

Însă nu liberalii au fost aceia care au cules fructele acestui compus ingenios. Pentru că, fiind pătrunşi de înalta lor misiune de a prezerva adevăratele interese naţionale, corect înţelese, liberalii sârbi nu simţeau nevoia să ţină seama de opiniile „naţiunii ţărăneşti“ sau să o instruiască în domeniul practicii. Această nevoie avea să fie sesizată de adversarii lor de la „stânga“ – radicalii sârbi populişti agresivi – al căror uluitor succes popular avea să se datoreze atât luptei nemiloase împotriva politicii modernizatoare a liberalilor, cât şi implicaţiilor pe termen lung ale ingeniozităţii teoretice a acestora.

IV

Liberalismul bulgar, cu diferitele lui tipuri, prezintă similarităţi generice cu cel sârb. Dar accentele lui erau diferite sub mai multe aspecte, din două motice principale: lipsa până în 1878 a unui stat naţional bulgar şi a oricărui tip de instituţii politice autonome şi prezenţa competitorilor care aveau astfel de state şi care se luptau pentru moştenirea Turciei europene, aşa cum era cunoscută partea balcanică a Imperiului Otoman. Această ultimă caracteristică explică, mai mult decât orice, cea mai profundă schismă din interiorul grupului liberal bulgar: aceea dintre tabăra reformistă sau dualistă şi tabăra revoluţionară sau secesionistă. Orice ar fi avut ele în comun, schisma produsă în acest fel, prin raportare la obiectivele politice ale reformismului liberal, a dus practic la o stare de război între cele două tabere şi şi-a pus amprenta asupra interpretărilor pe care fiecare dintre ele le avansau cu privire la ce trebuia să reprezinte şi constituia gândirea liberală bulgară. De aceea, este important să privim mai atent către fiecare din grupări, explorând, în lumina acestei probleme, prolificele scrieri polemice ale celor două personalităţi principale ale naţionalismului liberal bulgar: Petko R. Slaveykov şi Lyuben Karavelov.

Perspeciva reformistă, al cărei cel mai elocvent purtător de cuvânt era Slaveykov, era conturată de două premise fundametale: preeminenţa ameninţării naţionaliste greceşti şi nevoia de a consolida naţionalitatea bulgară în cadrul Imperiului Otoman. În mare parte, cele două se presupuneau una pe cealaltă. Pentru întreaga tabără reformistă, cel mai mare pericol pentru „trezirea" naţională bulgară erau politicile asimilaţioniste ale clerului grec al Patriarhiei din Constantinopol şi şcolile greceşti, amândouă susţinute din ce în ce mai puternic de tânărul şi agresivul regat grec. Astfel, transformarea naţionalismului bulgar într-o mişcare mai largă, cu un mesaj social şi cultural caracteristic, s-a petrecut în cursul luptei pentru o biserică bulgară – care să fie administrată de un sinod bulgar şi să dispună de un cler bulgar. Iar prima mare victorie câştigată de cauza naţională bulgară a fost nu asupra puterii centrale otomane, ci asupra Patriarhiei din Constantinopol, dominată de greci, prin emiterea de către sultan a unui firman (act legal) pentru înfiinţarea unei Biserici autocefale, Exarhatul Bulgar, în 1871.

Slaveykov şi tovarăşii lui considerau că orice „schimbare radicală a stării de lucruri din Turcia" în timpul acestei bătălii cruciale ar fi implicat ameninţarea unui „viitor drept politic al elementului grec asupra întregului Imperiu Otoman, asupra noastră şi a celorlalte naţionalităţi". „Înapoierea şi senilitatea" imperiului – ţintele preferate ale atacurilor îndreptate de secesioniştii radicali împotriva *statu quo*-ului – s-au dovedit a fi foarte profitabile pentru planul reformiştilor liberali. „Adevăratele interese naţionale", scria Slaveykov în 1867, în sprijinul proiectului dualist, solicită ca naţionalitatea bulgară să se alieze cu conducătorii turci care, „chiar dacă nu fără unele neajunsuri, consideră că vor continua, din cauza religiei şi poziţiei lor, să fie cei mai neutri faţă de problemele noastre naţionale şi cei mai corecţi faţă de noi şi care, datoriză unei anumite idei anacronice atât

de străină epocii contemporane, continuă să-şi izoleze interesele morale şi materiale de cele ale celorlalte naţionalităţi ale Imperiului“[32]. „Ideea anacronică“ în discuţie era întruchipată de „sistemul reprezentativ“ otoman, care lăsa comunităţile creştine, şcolile şi bisericile să fie conduse de „lideri populari şi patriarhi“. Dacă această auto-guvernare civică şi religioasă, cunoscută în mod obişnuit ca sistemul *millet* – cel care „a păstrat şi dezvoltat identitatea noastră naţională [*naşata lişnost*]“ – fusese coruptă în decursul timpului, vina le revenea grecilor şi abuzurilor lor sociale şi etnice, nu otomanilor care rămăseseră credincioşi autonomiei comunale. Orice tulburare în conducerea acestui imperiu multietnic ar fi expus conştiinţa bulgară incipientă la „abuzuri din partea unei comunităţi străine [greceşti]“ şi la „exterminare politică“.

Obsesia reformiştilor liberali privind „grecomania“, Biserica bulgară şi problemele şcolii – în general privind „ameninţarea greacă – a fost rezultatul unui imperativ de a defini identitatea și drepturile bulgarilor vizavi de un naţionalism rival agresiv, mai degrabă decît împotriva unei puteri imperialiste încă dominante, dar pre-naţionaliste. Mai mult, protecţia imperiului era considerată benefică pentru economia naţională, deoarece pieţele lui ofereau şanse mult mai bune pentru prosperitate, în timp ce „oamenii înfometaţi şi săraci sunt rareori de folos patriei natale“[33]. Într-adevăr, este important de observat că tocmai campionul politicii pragmatice de sprijinire a unui regim imperial ineficient şi anacronist a devenit una dintre emblemele naţionalismului bulgar.

Totuşi, loialitatea lui Slaveykov faţă de Imperiul Otoman „pre-modern“ n-a fost doar o opţiune stratetigă: ea se supunea vederilor sale evoluţionare-organiciste asupra dezvoltării şi naturii umane. Aceste vederi erau în egală măsură iluministe, liberale şi naţionalist-conservatoare în ceea ce

priveşte sursele şi scopul lor, la fel ca întregul vocabular al lui Slaveykov. Libertatea interpretărilor sale încorpora un întreg set de valori liberale, definite în mod conveţional ca „spiritul secolului" sau „forţa animatoare" a perioadei respective: „succes nemărginit, dezvoltare, libertatea cuvântului, libertatea gândirii, libertatea personală, libertatea de a discuta şi speranţa unui viitor mai luminos [...], perfecţiunea acestei lumi, fraternitatea, egalitatea şi separarea publicului de privat"[34]. Implementarea politică a libertăţii avea şi un aspect raţionalist şi cultural. Pe de o parte, era o „condiţie naturală" a fiinţelor umane, „binecuvântate cu libertatea de a alege". Pe de altă parte, deşi liberalii reformişti-moderaţi s-au dovedit neputincioşi s-au abţinut de la a cere ruptura politică necesară, solicitările lor repetate pentru o egalitate efectivă a naţionalităţilor imperiului, bazată pe auto-guvernare şi inviolabilitatea drepturilor naţionale, sugera clar caracteristicile societăţii pe care şi-o doreau, ca subiect al alegerii libere raţionale[35].

Libertatea în această stare dedublată nu era posibilă fără întâietatea legii, cu alte cuvinte, „existenţa unei stări de siguranţă care îi permitea fiecărui cetăţean să urmeze [...] exercitarea drepturilor sale naturale"[36]. În sfârşit, libertatea era un câştig doar în cazul în care „cei care aspirau la ea sau o dobândiseră deja ştiau cum să se bucure de ea, punând-o în practică." În consecinţă, practicarea pozitivă a libertăţii, un drept natural, cum spuneam, nu ţinea de un talent înăscut. Ea era rezultatul unui proces de învăţare şi exerciţiu – şi cea mai bună şcoală care ar fi putut-o preda naţiunii (pe care ar fi putut-o învăţa să profite de bunăstarea politică publică) era constituită de auto-guvernarea locală, practicarea „libertăţii comunale"[37]. Pentru liberalii bulgari, la fel ca în Serbia nou-creată sau în alte ţări din Europa de Est, practica politică a liberalismului a ajuns să semnifice fuziunea ideilor iluministe cu formele preexistente, tradiţionaliste ale

auto-guvernării. Modernitatea politică în Balcani reprezenta, de fapt, într-o mare măsură, rezultatul acestei fuziuni.

Comparabilă prin concepţie era şi interpretarea „principiului“ liberal constitutiv al „înaintării“ – Progresul – înţeles în general ca fiind vital şi universal „pentru toate popoarele, căci a înainta înseamnă a trăi în conformitate cu legile naturii umane raţionale“. Departe de a dăuna vieţii publice, iubirea de sine era „sursa şi cauza celor mai înălţătoare fapte, a sacrificiului de sine“[39]. Nu egocentrismul era adevăratul viciu uman, ci ignoranţa: pentru Slaveykov şi liberalii bulgari, în general, cheia spre punerea în practică a valorilor liberale şi pentru îmbunătăţirea condiţiei umane era educaţia. Beneficiile cunoştinţelor şi ale educaţiei erau vizibile în domeniul economic, fiind indispensabile pentru „bunăstarea politică“ a oricărei societăţi. În deplină armonie cu Jevrem Grujić şi liberalii din Serbia, P.R. Slaveykov considera „educaţia populară“ – cea a „păturilor de sus şi de jos“ ale societăţii – ca o condiţie esenţială pentru exerciţiul libertăţii. Totuşi, misiunea eliberatoare a educaţiei nu intenţiona să definească libertatea individuală ca o valoare în sine, ci mai degrabă „bunăstarea oricărui stat, prosperitatea oricărei naţiuni“, deoarece „fără o libertate internă, omul nu poate fi liber şi din punct de vedere extern“. Aceasta însemna că „fiecare naţiune ar trebui să beneficieze de o iluminare [naţională] corespunzătoare [...] [şi] că fiecare naţiune poate supravieţui şi înainta doar conform firii sale, respectiv prin educaţia naţională“[40].

Acelaşi lucru era valabil pentru dezvoltarea industrială – următoarea pe lista motoarelor progresului, pe lângă educaţie. Dacă industria era „cea mai puternică forţă motrice a prosperităţii“, asta se explica mai ales prin faptul că „datorită simplei sale existenţe, încrederea naţiunii în propriile puteri şi independenţa sa sunt întărite“. De aceea, exista o legătură directă între abilitatea pentru progresul social şi

implementarea principiului naţionalităţii; naţiunile puteau face paşi decisivi spre progres „doar atunci când erau conştiente de propria lor identitate“ şi de interesele lor[41]. Valoarea totală a educaţiei şi a industriei, în acelaşi timp, a fost măsurată cu instrumentul înălţării şi prosperităţii naţionale, statutul naţiunii reprezentând justificarea pentru existenţa acestei valori: „În zilele noastre, nicio naţiune nu poate urmări un program politic onorabil, nu se poate bucura de independenţă politică totală, nu poate întări sau câştiga recunoaşterea reputaţiei sale decât dacă e bogată, dacă a dezvoltat o industrie proprie [...] În zilele noastre, gloria şi puterea nu se află în mâinile cărturarilor, nici în mâinile celor puternici şi distrugători, ci în cele ale celor mai bogate şi mai productive naţiuni, pentru că industria schimbă faţa lumii. Puterea şi supremaţia şi-au schimbat locurile, iar legile şi relaţiile reciproce dintre naţiuni au suferit modificări [...]“[42].

Tocmai secvenţa logică a acestei raţionări liberale a condus liberalii balcanici din fruntea statelor tinere spre cele mai grave trădări ale doctrinei politico-economice liberale: controlul protecţionist al statului asupra industriilor pe cale de dezvoltare.

Asimilarea universalului de către naţional a fost trăsătura distinctivă a fenomenelor descrise mai sus – şi a epocii respective în general, aşa cum au subliniat-o diverşi protagonişti ai liberalismului. Însuşirea practică a oricărui principiu universal, spunea Slaveykov, „ar trebui să se conformeze nevoilor naţionale şi caracteristicilor spiritului naţional“: „Esenţa anumitor reguli poate fi aceeaşi pentru toate naţiunile, dar forma exteriorizată în care se manifestă aceasta ar trebui să fie caracteristică fiecărei naţiuni, adaptându-se particularităţilor sale“[43]. Bulgarii ar trebui să se ferească de la crearea unei naţiuni care ar însemna simplă emulaţie, sământa transmisă de înaintaşii lor ar trebui să zămislească un fruct nemaiîntâlnit, care să-şi păstreze trăsăturile dis-

tincte datorită influenţei spiritului şi caracterului naţional; progresul trebuie să se bazeze „pe ceea ce ne caracterizează, pe ceea ce ne aparţine“, trebuie să fie „propriul nostru scop şi trebuie să redea propria noastră imagine“[44].

Aceasta este o inversare interesantă a relaţiei dintre tradiţie şi modernitate, aşa cum a fost ea elaborată în cazul Serbiei. Pentru V. Jovanović, tradiţia (valorile şi instituţiile sale) nu avea o valoare intrinsecă, fiind, mai degrabă, fundaţia potrivită pe care putea păşi modernitatea. Slaveykov descoperise la rândul său acordul fundamental dintre principiul decentralizării, „pentru care Europa luptă şi acum“, şi „aranjamentul domestic al vieţii noastre naţionale“, bazat pe adânc-înrădăcinata auto-guvernare comunală, care nutrea „un sentiment individual, deci conştient de sine, însufleţind pe orice bulgar cu un spirit al autonomiei“[45]. Pentru el, tradiţia („viaţa naţională“, „nevoile poporului“, „spiritul naţional“) nu era utilă în validarea unui proiect radical modern, ci mai degrabă singura, unica resursă valabilă pentru definirea şi protejarea identităţii naţionale bulgare. Diferenţa de accent a apărut odată cu programele politice diferite, care presupuneau asocieri între liberalism şi identitatea colectivă: liberalii sârbi încercau să legitimeze constuirea unei identităţi în contextul autorităţii unui stat naţional susţinut de liberali; pentru liberalii bulgari, ce nu dispuneau încă de astfel de instrumente politice, prima preocupare a fost definirea identităţii naţionale în faţa puternicelor presiuni ale universalismului şi naţiunilor străine.

Avem de-a face cu o dilemă notorie a naţionaliştilor secolului al XIX-lea – o dilemă care, din cauzele sus-menţionate, a fost simţit şi mai acut de liberalii bulgari decât de cei sârbi. P.R. Slaveykov ilustrează în mod elocvent această poziţie controversată, plasată între valorile (şi funcţiile care i s-au atribuit) tradiţiei şi năzuinţa de a deveni modern (sau european, cum reieşea din străvechea metonimie care

circula în mod curent), adică în mod esenţial antinomic tradiţiei. Slaveykov i-a criticat pe imitatorii necritici ai Occidentului de pe o poziţie democratică şi egalitară rigidă, considerându-i diferiţi „în îmbrăcăminte şi exprimare“ de oamenii obişnuiţi, insensibili faţă de nevoile şi vieţile lor, dispreţuindu-i ca pe nişte „creaturi stupide“ şi poziţionându-se la un nivel superior faţă de ei. În încercările lor de a părea europeni, aceşti domni distrugeau „simplitatea şi modestia naţională patriarhală“, ultima sursă de virtuţi naţionale[46].

Îngrijorarea aceasta era împărtăşită de mulţi contemporani: implicaţiile imprevizibile, dacă nu chiar periculoase, ale „europenizării“ asupra identităţii naţionale construite cu ardoare şi contestate din punct de vedere politic. Aspiraţia oarbă spre ajungerea din urmă a străinilor şi de a deveni la fel ca ei, i-a făcut pe bulgari să dispreţuiască tot ce era a lor: cu cât progresau, cu atât se îndepărtau de viaţa strămoşilor lor şi se apropiau de prăbuşire. Magnitudinea acestei drame devine aparentă când Slaveykov îi spune pericolului pe nume: „să încetăm să existăm ca popor – noi, care abia am început să ne resuscităm viaţa naţională!“[47].

Acest discurs n-a avut pereche în limbajul politic al liberalismului sârb din secolul al XIX-lea – nici în faza sa iniţială, idealistă, nici (mai ales) când acesta a ajuns la putere. A fost modelat şi răspândit cu mare succes abia de urmaşii politici ai liberalilor, rivali în cadrul stângii – populiştii radicali, naţionaliştii narodnik din jurul lui Nikola Pasić – cei care şi-au dat seama rapid de potenţialul său mobilizator inerent. Şi totuşi, neliniştea lui Slaveykov era de sorginte esenţialmente liberală, nu socialistă, anticipând astfel diagnosticul sumbru al viitorilor modernizatori, referitor la progresul non-organic.

Desigur că, la origine, nu retorica era miza. Dacă inevitabilul corolar al admiraţiei faţă de Europa însemna recu-

noaşterea faptului că propriul tău grup e „cât se poate de inferior, vulgar şi prostesc“ (idee exprimată şi de unul dintre personajele scriitorului revivalist D. Voynikov), atunci ce opţiuni să fi avut cel care dorea să trezească naţiunea din letargie? Avem de-a face aici cu necesitatea intrinsecă a proiectului modernităţii – şi cu tensiunea practică şi intelectuală ce rezultă de aici – şi anume, cea a autodefinirii identităţii naţionale, care trebuie să se raporteze la revendicările universaliste ale Iluminismului şi liberalismului. Dilema respectivă avea încă un aspect important, formulat de antropologistul sârb Sl. Naumović: „ [...] pentru a-şi păstra identitatea culturală, adică simţul de a aparţine unei naţiuni, în faţa superputerilor militare, economice şi culturale, sau a vecinilor ameninţători, [naţionaliştii est-europeni] au fost nevoiţi să-i imite tocmai pe opresorii sau agresorii posibili de care sperau să scape, şi asta a subminat fundamentele naţionale preluate de la înaintaşii lor. Astfel, era nevoie de depăşirea unei duble ambivalenţe, provenită din două respingeri simultane – cea a dominatorului străin, ce se justifica doar prin depăşirea standardelor introduse chiar de acesta, precum şi cea a tradiţiei moştenite, simbol al identităţii dar şi obstacol în calea avansării spre viitorul dorit“[48].

Faptul că avem de-a face cu o dilemă tipică a modernităţii devine evident nu doar printr-o citire retroactivă, printr-o grilă teoretică, dar – şi încă mai mult – dacă examinăm felul în care au articulat-o cei „implicaţi“, în acel moment. Neliniştea faţă de supravieţuirea identităţii naţionale era doar un aspect; celălalt era legat de standardele „adevăratei europenizări“, în numele căreia apărătorii tradiţiilor criticau importul lipsit de discernământ al „formelor“ occidentale. „Trăim în Europa“, spunea Slaveykov, „dar nu suntem europeni [...] Vedem progresul şi aspirăm spre el, dar tot nu înţelegem bazele pe care e clădit şi instrumentele care îl pun în mişcare. Fapte, şi nu vorbe, sau, ca să formulez şi mai sim-

plu, e nevoie de muncă, nu de vorbărie [...] Acestea şi altele sunt lucruri pe care nu le-am înţeles deocamdată; şi, mai presus de toate, faptul că e nevoie de muncă, activitate şi vigoare! [...] Cât despre situaţia de acum, hainele noastre şi susţinerea ridicolă că suntem europeni (*evropeystvo*) ne fac doar anacronici şi nimic mai mult, în contextul european"[49]. N-avem cum să nu observăm empatia şi coerenţa ironică dintre patriarhalitatea de inspiraţie ţărănească a lui Slaveykov, reverenţa sa cvasi-protestantă faţă de „simplitate şi modestie" şi preferinţa sa utilitară pentru „fapte, şi nu vorbe". Occidentaliştii radicali de mai târziu n-ar trebui să aibă nimic de obiectat faţă de astfel de critici „tradiţionaliste". Problema teoretică şi practică rămâne însă aceeaşi: cu ce instrument măsurăm modernitatea autentică şi care ar fi valoarea ce i-ar justifica existenţa?

Relaţia axiologică între universal şi local fusese explicată „în cunoştinţă de cauză" – şi, aparent, fusese găsită şi soluţia. Într-un articol publicat într-unul din cele mai respectate ziare naţionaliste ale anilor 1870, intitulat Datoria cetăţeanului, patriotismul (*otechestvolyubie* sau „iubirea ţării-mamă") era contrapus sferei private („iubirea familiei") şi celei universaliste („iubirea umanităţii" sau „cosmopolitismul"). Autorului anonim al articolului îi era mai uşor să demonstreze că iubirea faţă de familie presupunea iubirea ţării-mamă, decât să afirme că cea din urmă îi era superioară iubirii faţă de oameni. Căutarea „guvernării civile egale pentru întreaga lume" era, desigur, datoria „fiecărei persoane bune" dar nu era oare prea devreme pentru umanitate să facă acest salt? În orice caz, „pentru a ajunge atât de departe, individul trebuie să treacă prin iubirea faţă de ţara-mamă şi naţiune şi nu invers; şi, desigur: cum să iubim lumea întreagă şi naţiunile sale, dacă n-am învăţat să ne iubim ţara şi poporul din care facem parte?"[50]. De pe poziţii aparent universaliste şi umanitare, P.R. Slaveykov a stabilit

deja această legătură organică. Bulgarii ar trebui să „iubească omenirea în general“, fiindcă „omenirea e o mare familie“. Membrii acestei familii universale trăiesc în continuă interacţiune, mai ales în vremurile contemporane, dar o fac nu într-o manieră individuală, ci ca membri ai altor familii „naturale“ – iar iubirea faţă de naţiuni este ultima sursă de virtute umană şi de perfecţiune.“ Un om perfect ar trebui să facă multe lucruri pentru umanitate; dar pentru ţara-mamă şi pentru naţiunea din care face parte (*narod*), ar trebui să-şi sacrifice toate posesiunile, bunăstarea, gloria, viaţa, posteritatea şi tot ce are – ar trebui să sacrifice totul [...] În afara sferei naţionalităţii (*narodnost*) şi a educaţiei naţionale, nu există nici o măreţie, nici o bunăstare, nici un viitor pentru naţiunile Europei şi ale întregii lumi. Să nu uităm acest principiu înălţător: omul perfect nu iubeşte naţiunea din care face parte şi nici ţara-mamă, dar este un cetăţean de care ţara sa poate fi mândră“[51].

Definiţia dată de Slaveykov naţionalităţii şi naţiunii (*narodnost, narod* – termeni înrudiţi din punct de vedere etimologic în bulgară cu „neam“ sau „popor“) merită atenţie specială. Nu pentru că ar fi foarte lucidă, ci pentru că îmbină, din nou, într-un fel similar cu cel al liberalismului sârb, paradigme destul de diferite. Pentru el, comunitatea naţională este un întreg organic, natural, cu „o viaţă a sa, gândeşte, simte şi îşi exprimă gândurile“. Deşi nu duce lipsă de caracteristici tangibile, ea nu poate fi definită în termeni raţionali sau materiali: existenţa sa este de netăgăduit, dar inefabilă. Pe de o parte, naţiunea este o comunitate de „oameni legaţi prin limbă, origine, moravuri, cu calităţi morale comune, cu aceleaşi aspiraţii, aceeaşi dorinţă de a avea o guvernare comună. În plus, viaţa politică din trecut, istoria naţională comună, prin urmare, memoria comună, mândria şi umilinţa naţională [...] sunt lucruri ce atestă existenţa naţionalităţii, indiferent dacă ea este independentă sau

nu din punct de vedere politic“[52]. Cel mai proeminent atribut este limba, a cărei descriere ca expresia supremă a „puterii şi gândirii unei naţiuni“ are un carater herderian[53]. Pe de altă parte, naţionalitatea nu este un concept la îndemâna oricui; nu este un dat absolut. Ceea ce însufleţeşte comunitatea naţională este conştiinţa propriei existenţe. „Conştiinţa naţională!“, exclama Slaveykov într-o limbaj romantic ce aminteşte de Svetozar Miletić – „iată forţa principală care reînvie naţionalităţile, care le întăreşte, le face să se întremeze, le conduce spre îmbunătăţirea condiţiei lor sociale, le umple de gânduri şi sentimente nobile [...]“[54].

Cu toate acestea, factorii trezirii conştiinţei de sine în stadiul pre-statal al naţionalismului bulgar prezentau o problemă serioasă care nu putea fi rezolvată decât cu preţul unei noi „anomalii“ în privinţa doctrinei. Atât liberalii-reformişti, cât şi liberalii-radicali şi-au imaginat un tip de conducere naţională, care era în acelaşi timp o oglindire a aspiraţiilor naţiunii, dar şi educatorul său, unul care ar fi putut „întruchipa spiritul naţional“ şi „ar fi iluminat şi condus opinia naţională“[55]. Cu toate acestea, singura instituţie „a întregii naţiuni“, capabilă să transmită mesajul acestor conducători întregii comunităţi, era biserica. De unde şi „anticlericismul“ atipic al naţionaliştilor liberali bulgari. „Clerul naţional“ – de fapt, „clerul iluminat şi patriotic“ – fiind cel mai apropiat de popor, de „gândurile şi aspiraţiile naţiunii“, era grupul animator, cel încredinţat cu misiunea de a răspândi lumină, cunoştinţe şi conştiinţă naţională, chiar ştiinţă, pentru deschiderea şcolilor şi propagarea libertăţii. „Credinţa“ şi „iluminarea“ se pot întrepătrunde cu uşurinţă, aşa cum au făcut-o deseori în textele naţionaliştilor – chiar şi la un moralist liberal precum Slaveykov, care nu pare să fi fost deranjat de impactul pervertitor pe care-l avea această asociere asupra „credinţei oarbe în fundamentele supranaturale ale credinţei însăşi“[56]. Administraţia bisericii bulga-

re, înfiinţată în 1871, era considerată o şcoală importantă – pentru predarea şi exercitarea competenţelor în ceea ce priveşte guvernarea democrată – de toţi naţionaliştii bulgari, mai ales de cei radicali.

Într-adevăr, ponderea mare a radicalismului politic este ceea ce explică articularea puternică a subiectelor iluministe şi naţionaliste de către tabăra liberală aflată în opoziţie. Lyuben Karavelov şi-a elaborat platforma şi filozofia în numeroase articole publicate mai ales în presa revoluţionară a emigraţilor. În ciuda convingerilor lor educaţioniste, „liberalii de stânga" erau mai puţin preocupaţi de transformările paşnice. Pentru ei, controversa eclesiastică şi toată mişcarea de rupere de faţă de Patriarhia Greacă erau doar primele faze ale unui marş spre trezirea naţiunii şi a conştiinţei naţionale. Semnificaţia sa adevărată, recunoscută abia retrospectiv, era să servească drept o etapă pregătitoare mobilizatoare pentru o transformare adevărată: revoluţia eliberatoare balcanică, eliminarea completă a puterii otomane din Europa şi ridicarea federaţiei liberale ale ţărilor balcanice pe ruinele ei.

Noţiunea libertăţii politice la Karavelov era una de avangardă, dar foarte complexă. Înainte de toate, ea însemna o ruptură politică radicală: „Revoluţia, şi numai revoluţia e singura noastră salvare, nimic altceva", a insistat, deseori confruntând direct raţionamentul dualist *„à la Deak"* al fracţiunii liberale reformiste. „Nu există altă salvare pentru noi şi nici nu pate fi [...] Aproape totul depinde de libertatea noastră politică: odată obţinută, problema bisericii şi toate celelalte probleme mari şi mici se vor rezolva de la sine. Vremurile s-au schimbat şi naţiunile caută astăzi ceva diferit"[57]. În continuare, libertatea politică presupunea încredere în forţele şi eforturile naţiunii, nu strigătul de ajutor către statele puternice ale Europei. Nu exista altă modalitate pentru a demonstra capacitatea ţării de a-şi apăra drepturile şi

interesele, cu alte cuvinte, „maturitatea sa pentru o viaţă politică liberă“. Pornind de la afirmaţia lui J.S. Mill, cum că libertarea unei naţiuni e rezultatul capacităţilor, energiei şi încrederii membrilor săi, Karavelov n-a încetat niciodată să predice faptul că „libertatea e câştigată, nu acordată de cineva“; „vrem să fim liberi, prin urmare, nu avem nevoie de tutorat“. Într-un stil polemic caustic, el sublinia binecuvântările ambigue ale intervenţiilor marilor puteri în favoarea creştinilor din Balcani, inclusiv cele venite din partea Rusiei, cea mai favorabilă şi mai declarat anti-otomană dintre puterile mondiale.

Totuşi, acest *Realpolitik* balcanic formulat de Karavelov, pus faţă în faţă cu puterea superioară a Imperiului Otoman, s-a îmbinat armonios cu predilecţiile sale liberal-democratice: „bestia“ orientală şi oprimarea naţională puteau fi înfrânte doar prin unirea forţelor tuturor creştinilor din Balcani – sârbi, croaţi, români, bulgari şi greci – toţi având aceeaşi cauză comună, „libertatea personală şi naţională“, şi un inamic comun, „cele două state barbare şi inumane, adică Turcia şi Austria“. Ocrotirea libertăţii astfel dobândite – „împărăţia libertăţii, egalităţii şi umanităţii“ construită pe ruinele celor două state nedrepte – ar fi datoria „federaţiei danubiene“ a tutoror naţiunilor, a cărei consituţie ar urma modelul elveţian“[58]. Atitudinea ostilă şi uneori cinică faţă de imperiile represive şi politica marilor puteri europene a coexistat cu admiraţia sa totală faţă de federalismul elveţian şi faţă de democraţia nord-americană. Ideea principală a acestui crez liberal-naţional a fost formulat chiar de către el: „Un stat durabil, funţional şi progresiv nu poate fi decât **1.** compus dintr-o naţionalitate sau măcar un grup etnic (*pleme*) posedând aceleaşi moravuri, obiceiuri şi religie; **2.** bazat pe principii liberale, precum [cele ale] Statelor Unite, ale Elveţiei sau Belgiei[59]. Aceste principii liberale aveau menirea de a asigura „libertatea, naţionalitatea (*narodnost*) şi iden-

titatea (*svoyata licnost*)" a cincizeci de milioane de creştini, trăind sub dominaţia otomanilor şi a Habsburgilor, putând fi întrupate în „federaţia fraternă [construită] pe o bază în întregime liberală". Această federaţie ar fi clădită pe autonomia politică a fiecărei naţiuni, pe funcţionarea unor legi şi a unei vieţi comunitare potrivite, cu respectarea aceloraşi drepturi pentru celorlalte naţionalităţi. Singura excepţie faţă de acest aranjament „generos" urmau să fie turcii: ei puteau să rămână în spaţiul lor de habitat, dar trebuiau să accepte noile „legi creştine". Unitatea politică ar fi fost reprezentată de un parlament comun, ales de către toate naţiunile federaţiei, ale cărei funcţii ar fi însă limitate la „politica externă şi la nimic mai mult"[60].

Majoritatea acestor teme naţional-democratice şi federaliste sunt uşor de plasat într-un context intelectual şi politic mai larg. Karavelov a fost un colaborator apropiat al Tinerilor Liberali sârbi, mai ales al conducătorilor exilaţi ai acestora, Svetozar Miletić şi Vladimir Jovanović. Atracţia sa faţă de ideea unităţii slavilor de sud, faţă de ideea federaţie ca întruchipare supremă a „libertăţii externe", şi faţă de ideile „libertăţii, siguranţei publice (întâietatea legii), autoguvernării naţionale şi taxelor scăzute" – ce constituiau cheile spre „libertarea internă" şi prosperitate – se explică într-o mare măsură prin legăturile sale personale şi afinităţile ideologice cu cei doi. Totuşi, proiectul politic al lui Karavelov era clar mai radical şi mai modernizator în sensul instituţional şi constructivist, la fel ca stilul său retoric: nu prea îi păsa de baza socială sau culturală a activismului său liberal, şi cu atât mai puţin de caracterul său tradiţional. Dacă ne uităm la felul în care el desemnează întruchipările privilegiate ale standardelor sale politice şi ale tendinţelor progresiste, elemente ce completează proiectul său revoluţionar-federalist, putem estima amploarea acestui constructivism liberal optimist. Astfel, spre deosebire de majoritatea

„naţionaliştilor regeneratori“ ai secolului al XIX-lea, cei de felul lui Karavelov nu prea dădeau dovadă de respect în faţa „Europei“ ca metonimie a modernităţii şi progresului. În cazul lui Karavelov, nu Europa, cu dinastiile şi nobilii săi, cu structurile sale sociale rigide şi politicile sale învechite, era cea care ar fi putut servi drept model pentru naţiunile tinere şi viguroase. Un model mai potrivit era oferit de Statele Unite ale Americii: educaţia americană, democraţia, guvernarea federalistă, raţionalismul, progresul ştiinţific şi tehnologic, dispreţul faţă de structurile învechite – iată calităţi care îi erau pe placul firii utilitariste, raţionaliste şi liberal-naţionaliste ale lui Karavelov. Pentru el, Elveţia şi America erau adevăratul „Occident“, unde „fericirea umană“ luase formă concretă – tocmai pentru că doar acolo ea se baza pe „libertate umană în stare pură“; „Lăsaţi-i pe turci să studieze civilizaţia franceză şi să o imite, fiindcă [ei, turcii] n-au nevoie de ştiinţă şi cunoştinţe [...]“[61].

De pe această poziţie bine stabilită, tabăra revoluţionară şi-a lansat atacurile multiple asupra Europei, inclusiv cele cu adresă socială, un element mai puţin obişnuit la vremea aceea: „ştim prea bine că această Europă care se laudă în faţa Asiei şi Africii cu progresul şi cunoştinţele sale chiar şi în ziua de azi instruieşte în şcolile sale soldaţi, iezuiţi şi teologi învăţaţi, altfel spus, şi în ziua de azi o ia pe căi dosite şi vrea să menţină în stare de supunere omul de rând şi să-l mulgă ca pe o vacă“[62]. În mâinile unor lideri pragmatici cum era Karavelov – iar aceştia erau militanţii care au câştigat teren în cadrul mişcărilor naţionaliste şi au preluat ulterior frâiele conducerii statului bulgar – „Europa“ îşi pierde orice coerenţă intrinsecă, cu excepţia aceleia a unor giganţi care conspiră sau se războiesc între ei, participanţi la un joc de ordin diferit, şi care, din principiu, reprezintă un pericol la adresa supravieţuirii şi bunăstării naţiunilor mai mici. Diversele contribuţii la cultură, progres şi civilizaţie

erau explicate de obicei în termeni naţionali istoricizaţi, nu universalişti.

Perspectiva opusă a acestui radicalism politic o reprezenta viziunea aproape transcendentală a opresorului, mai presus de diferenţele ce ţineau de cultură şi civilizaţie. Stăpânirile imperiale turcească, germană şi maghiară erau toate la fel de intolerabile şi anacronice în era libertăţii şi a naţionalismului. Totuşi, existau anumite diferenţe de grad. Ca ecou al taxonomiei deterministe a lui Montesquieu, extinsă prin noţiunea incompatibilităţii Islamului cu concepte ca egalitatea şi drepturile omului, mai ales ale femeii, Karavelov susţinea că „turcii sunt incapabili pentru civilizaţie şi progres [...]". Ba chiar susţinea ferm că, pentru a atinge „umanul", turcul ar trebui să înceteze să mai fie turc[63]. În aceeaşi logică, nici maghiarii nu se situau pe o poziţie mult superioară: chiar şi în prezent, ei îşi păstraseră „fanatismul asiatic şi tendinţa de stagnare asiatică", dovedindu-se „incapabili să beneficieze de pe urma mişcării europene şi de pe urma progresului şi civilizaţiei omeneşti". În ceea ce-i priveşte pe germani, „suntem conştienţi că există o mare similitudine între Austria şi Turcia; unica diferenţă este că germanii vor să-şi păstreze controlul asupra altor naţiuni prin sistemul de educaţie, în timp ce turcii, incapabili de orice educaţie, îşi împiedică şi supuşii să progreseze"[64].

Cercul conceptual în cadrul căruia evoluează argumentaţia lui Karavelov merită atenţie. Acesta defineşte un liberalism mai raţionalist şi mai utilitarist din multe puncte de vedere – mai „iluminist" – decât al reformiştilor liberali. Atitudinea lui Karavelov faţă de stăpânirea otomană, faţă de turci şi, prin extensie, maghiari era orientată într-un sens crucial şi spre „Evul Mediu" slav. Ea rezona izbitor cu viziunea iluministă asupra acelei perioade a istoriei ca intrinsec iraţională şi întunecată – un fel de „nonistorie" – luând ca premisă neexplorată problema genezei sale şi prognosti-

când dreptul la viitor cu condiţia instaurării raţionalismului. Deşi Karavelov a exprimat cu mai multă pasiune argumentul respectiv, respingerea de către Slaveikov a atracţiei rousseauiste pentru „primitivism“, precum şi teza acestuia, îmbrăţişată de toţi liberalii, după care doar cei raliaţi la spiritul epocii sunt demni să „intre în Istorie“, reprezenta ecoul unei viziuni comune: ea se baza pe ideea că, înainte de marile realizări ale ştiinţei şi de progresul modern, nu exista nicio istorie demnă de a fi luată în considerare; înainte de autoconştientizare şi alegerea căii spre progres, nu se poate vorbi de fiinţe umane şi de naţiuni care acţionează raţional. Naţionaliştii liberali cum era Karavelov susţineau mai consecvent această viziune radicală asupra identităţii. În primul rând pentru că platforma lor politică le permitea să stabilească semnul egalităţii între barbarie, superstiţie, „antiraţionalism“ şi musulmanii turci. Lupta pentru independenţă naţională şi autoguvernare era aşadar prezentată ca o problemă de salvare individuală şi colectivă, nu de alegere; prin urmare, dualismul şi reformismul otoman erau doar nişte iluzii mortale. Mai mult decât atât, tabăra reformistă păstra, odată cu respectul pentru educaţie, o anumită consideraţie pentru statul medieval bulgar de dinainte de Imperiul Otoman – cel puţin ca modalitate de legitimare politică. Nu şi tabăra radicală. „Dreptul istoric, Imperiul Bizantin, Regatul lui Simeon, coroana lui Duşan şi toate celelalte nu-şi au locul în căutarea libertăţii şi a vieţii [...] în secolul nostru, al XIX-lea, atât dreptul istoric, cât şi acela canonic şi-au pierdut sensul şi toate popoarele ar trebui să fie libere, aşa cum toţi oamenii ar trebui să fie liberi, iar toate naţionalităţile au pe deplin dreptul de a trăi pe cont propriu şi de a-şi dezvolta patrimoniul moştenit de la strămoşi [...] Timpurile trecute şi moarte nu mai au importanţă pentru naţiunile vii care există şi propăşesc în aceste vremuri. [...] Doar atunci când o naţiune nu mai e capabilă să se dezvolte şi să propăşească va înce-

pe ea să scormonească printre cronicile trecutului în căutarea drepturilor istorice şi canonice de care naţiunilor sănătoase şi puternice puţin le pasă“[65].

Concepţiile naţionaliştilor radicali asupra educaţiei şi cunoaşterii erau strâns legate de această atitudine faţă de trecut şi istorie. Bulgarii aveau nevoie de modernizare şi raţionalism, nu de educaţia clasică – „o ştiinţă umanistă pozitivistă, autentică“, cunoştinţe „bazate pe adevăruri matematice“, servind „adevărurile necesare fiinţei raţionale“. Educaţia în domeniul literaturii şi filosofiei clasice era depăşită şi inutilă, total irelevantă în epoca contemporană. Doar ştiinţa îi oferea omului bunăstare şi împlinire şi îi arăta calea spre libertate, fericire şi bogăţie. Cunoştinţele „capabile să clădească o naţiune şi să-i asigure împlinirea şi măreţia [...] trebuie căutate la germani, englezi şi americani, în nici un caz la Paris“. Din acest motiv, misiunea şcolilor populare era să predea acele „adevăruri sacre în stare să trezească omenirea din iluziile sale, să o familiarizeze cu legile naturii, să-i dezvolte capacităţile mentale şi să o înzestreze cu mijloacele de a-şi îmbunătăţi condiţia morală şi materială şi de a accede la o viaţă mai sigură. Pe scurt, şcoala are datoria de a pregăti cetăţeni cinstiţi, muncitori, prosperi, liberi şi împliniţi“, iar orice materie „care te îndeamnă să crezi în loc să judeci este dăunătoare“[66]. Încă o dată, concepţia generic iluministă reiese limpede.

Totuşi, viziunea lui Karavelov despre ce anume constituie ingredientele perene ale eului naţional era, ca şi în cazul lui Slaveikov, mult mai ambivalentă în ce priveşte sursele intelectuale şi frazeologia. Am văzut deja că el refuza dreptului istoric orice validitate ca bază de revendicare a unor drepturi politice moderne. De asemenea, el susţinea că atât naţiunile, cât şi indivizii nu pot progresa atâta timp cât nu sunt în stare să respingă ideea că orice relicvă ce a supravieţuit din vremuri vechi era demnă de a fi păstrată[67].

Însă, insista Karavelov: „bulgarii ar trebui să aibă propria dezvoltare naţională, propriile reguli interne corespunzând obiceiurilor lor şi caracterului lor naţional, căci Bulgaria are propria ei istorie (nu una politică, ci una naţională)". Aşadar, apropierea de sârbi, pentru a forma o naţiune unică „nu este posibilă, căci ar încălca libertatea naţiunii şi libertatea individului"[68]. Fiecărei naţiuni îi era destinată o viaţă istorică unică, pe care o forţă externă ar putea-o accelera sau frâna, însă niciodată nu ar putea-o distruge[69]. În mod semnificativ, nevoia de dezvoltare organică a colectivităţii naţionale era validată de asemenea, ca şi respingerea dreptului istoric, în spiritul epocii şi potrivit valorilor „lumii civilizate": în secolul al XIX-lea, toate drepturile preexistente erau subsumate libertăţii şi drepturilor individului; însă în acelaşi secol fiecare naţiune năzuia să „se autoguverneze în funcţie de drepturile şi obiceiurile sale fireşti şi să-şi apere limba şi identitatea de influenţele străine"[70]. Pentru a spulbera incertitudinile legate de tradiţia cu care se identifica, Karavelov şi-a trasat genealogia propriei filozofii politice până la „principiile libercugetătorilor din secolul al XVIII-lea, principii care au deschis calea noilor concepte [asupra naţionalităţii]" şi care au câştigat teren mai întâi în Serbia şi Grecia, apoi „la 1848 în Austria, odată cu războiul cu Italia şi chestiunea Schleswig-Holstein"[71].

Astfel se intersectau diverse stiluri de concepere a identităţii naţionale. De exemplu, tendinţa de a privi natura umană ca pe o constantă eternă ce variază doar sub imperiul cauzelor naturale: Karavelov era convins că dacă Newton sau Voltaire s-ar fi născut în Persia, s-ar fi dedicat citirii în stele a sorţii şahului[72]. Noţiunea de experienţă istorică, ca element formator al caracterului naţional nu lipsea totuşi, deşi era cumva contradictorie: „Acum multă vreme, bulgarii, ca toate celelalte popoare şi naţionalităţi [*narodnosti*], nu existau în forma sub care există acum". Astfel îşi începe Karavelov

studiul despre „iluminiştii Bulgariei“, Chiril şi Metodiu, părinţii bizantini ai alfabetului chirilic[73]. În final, concepţia culturală despre naţionalitate combinată cu cerinţa dezvoltării organice a aruncat o punte către stilul romantic.

Şi totuşi, în ultimă istanţă, ceea ce prevala era optimismul liberal, şi nu anxietatea romantică. Spre deosebire de „poeţii poporului“, cum era Slaveikov, naţionaliştii liberal-revoluţionari de felul lui Karavelov nu vedeau mari motive de îngrijorare în privinţa importurilor şi din Occident – unitatea de măsură supremă a modernităţii naţionale pe care o adoptaseră diverşii liberali ai vremii: „Atunci când o naţiune trece printr-o renaştere, făcând eforturi să propăşească, e de la sine înţeles că această naţiune va împrumuta elemente de la alte naţiuni, ca modalitate de a ieşi din situaţia ei curentă şi de a schimba vechile idei cu unele noi. Bulgaria nu s-a mai aflat niciodată într-un asemenea tumult ca în prezent [...] Şi marile mişcări îşi au marile lor vicii [...] Aşa se explică faptul că unele aspiraţii ale noastre capătă un caracter dureros. Pentru a învăţa, trebuie să imităm...“ Însă cum putem să ştim, când alegem lucrurile pe care vrem să le imităm, care element e bun şi care e rău? Karavelov a dat un răspuns cam ocolit, însă care se încadrează în concepţia sa: prin intermediul ştiinţei şi mijloacelor ei critice. „Orice imitaţie şi inovaţie, inclusiv moda, face bine vieţii naţiunii“; însă criticii aveau datoria de a „păstra doar ceea ce aduce beneficii concrete şi neechivoce“. Oricum, „fiecare naţiune începe prin a adopta tot ce îi atrage privirea din exterior şi abia după aceea îi transformă şi mintea. Fiecare societate se cuvine să cunoască boala modelor“[74].

Recapitulând, cele două tabere ale mişcării naţionale bulgare au extras inspiraţie şi argumente din acelaşi rezervor de tradiţii intelectual-politice. Rezultatele, în termeni de „politică identitară“, au prezentat însă diferenţe importante. Un rol au jucat interesele politice diferite şi adesea con-

flictuale: în mod clar, una era să susţii întărirea fibrei morale şi materiale a componentei etnice bulgare în contextul politic al Imperiului Otoman şi alta era să militezi pentru o revoltă naţională în numele emancipării cu orice preţ a statului-naţiune. Însă nici asemănările nu erau mai puţin semnificative, şi devin şi mai semnificative când avem în minte cazul liberalismului din Serbia.

Ceea ce merită amintit este că punctul asupra căruia au convenit liberalii bulgari şi sârbi de toate orientările a fost ceea ce se poate numi tehnicile de construcţie ale naţiunii.

După o logică similară celei a lui Jevrem Grijić, Slaveikov a evocat mereu nevoia tot mai urgentă a unei „educaţii general populare, care să se întindă în toate straturile populaţiei [...], într-un cuvânt, la nivelul fiecărui membru al naţiunii“[75]. Efectul demonstrativ al educaţiei pe tema construcţiei naţiunii cu greu putea fi exagerat: cu cuvintele lui Slaveikov, „victoria prusacilor la Sadova nu a fost obţinută cu ajutorul tunurilor prusace, ci al şcolilor primare prusace, nu de soldaţii prusaci, ci de elevii prusaci“[76]. Atitudinea pragmatică a lui Karavelov faţă de educaţie, pe de altă parte, nu intra în conflict cu convingerea lui că scopul principal al sistemului de educaţie este „de a forma oameni şi cetăţeni“, „cetăţeni cinstiţi şi patrioţi autentici“[77].

Totuşi, instrumentul de bază pentru făurirea colectivităţii naţionale şi mobilizarea capacităţii acesteia de a acţiona în numele acelei colectivităţi era [conceptul de] egalitate şi participare politică. Atât Slaveikov, cât şi Karavelov împărtăşeau credinţa liberalilor sârbi în corelarea libertăţii interne cu cea externă. Karavelov o exprimă într-un limbaj aproape identic: dacă statele belgian şi elveţian progresau (spre deosebire de Franţa lui Napoleon al III-lea), aceasta se datora faptului că „se constituiseră pe baze cu adevărat constituţionale şi liberale“; în ciuda proporţiilor reduse, „prosperau pentru că fiecare cetăţean era gata să-şi apere

drepturile cu preţul vieţii, [...] pentru că acolo unul e pentru toţi şi toţi pentru unul“[78]. Totuşi, în cazul lui Karavelov, filozofia liberalismului politic s-a cristalizat într-o viziune mai utilitaristă şi mai puţin romantică asupra democraţiei naţionale, în concordanţă cu exemplele sale preferate. După ce a ales Statele Unite şi Elveţia ca port-drapele ale politicii liberale şi nefiind constrâns de realitatea politică a unui stat monarhic, Karavelov a fost capabil să pună în discuţie idealuri republicane şi democratice mult mai deschis decât erau confraţii săi sârbi. Dacă în Lumea Nouă o naţiune puternică putea fi clădită din zeci de religii şi naţionalităţi, „aceasta se datorează faptului că însuşi poporul se îndrumă pe sine şi îşi creează propriile legi, în conformitate cu propriile dorinţe şi exprimându-şi propria voinţă“[79].

Aceasta era motivaţia ultimă din spatele procedurilor democratice de alegere a conducătorului Bisericii Bulgare şi a episcopilor. În situaţia în care lipseau instituţiile de stat, mai ales un sistem de educaţie sponsorizat de stat la nivel naţional, „instituţia naţională“ a bisericii avea misiunea de a forma patrioţi şi de a instrui democraţi. În acelaşi timp, ea privea cu ochi buni dictonul favorit al liberalilor: „o singură persoană poate greşi oricând, rareori însă un întreg popor“. Influenţa preoţilor asupra enoriaşilor, susţinea Karavelov, era direct proporţională cu capacitatea acestora de a accelera progresul unei naţiuni, altfel spus, de a acţiona în calitate de „cler patriotic“, aşa cum făceau preoţii americani. Slaveikov a sprijinit întru totul acest punct de vedere asupra clerului şi asupra statutului bisericii. În rândurile bulgarilor nu se găseau nobili, susţinea el, şi oricum vremea aristocraţiei trecuse în secolul al XIX-lea. „Astăzi şuvoiul năvalnic al idealurilor democratice năvăleşte pretutindeni [...] impunând egalitatea: egalitate în ştiinţă, egalitate în bunăstare şi în demnitate umană“. De aici rezulta că „întreaga naţiune bulgară“ ar trebui „instruită să-şi exercite dreptu-

rile fireşti“, îngăduindu-i-se să-şi aleagă îndrumătorii spirituali[80]. Era doar o modalitate extremă de a pune accentul pe un mesaj familiar: progresul naţional rapid şi bunăstarea personală erau posibile acolo unde „cei care guvernează şi cei guvernaţi sunt egali unii faţă de alţii şi în faţa legii“[81]. Riscul erorilor, experimentelor şi crizelor ce ar putea apărea odată cu „acordarea libertăţii de a vota după chef“, susţinea Slaveikov, punând şi mai multe paie pe foc, nu ar trebui să sperie pe nimeni, căci o naţiune, întocmai ca un individ, învăţa şi progresa prin intermediul „şcolii lumeşti“ a greşelilor, experienţelor şi greutăţilor prin care trecea[82]. *Mutatis mutandis*, reformiştii liberali şi revoluţionarii din Serbia şi Bulgaria aveau acelaşi crez: politica liberală, mai precis viabilitatea proiectului politic liberal din societăţile lor era strâns legat de exercitarea practică a democraţiei populare.

Fundamentele egalitare ale celei din urmă, dată fiind poziţia centrală a noţiunii de suveranitate populară, se vor dovedi la fel de puternice în tradiţia liberală bulgară ca şi în cea sârbă. În Bulgaria, acest lucru a ieşit poate cel mai limpede la lumină în timpul dezbaterilor legate de crearea noului stat, la 1878. Tocmai această caracteristică de bază explică de ce, odată ce controversa destabilizatoare dualism-secesiune a fost rezolvată cu forţa de războiul ruso-otoman, P.R. Slaveikov, politicianul înainte moderat, s-a aflat în fruntea taberei unite a liberalilor de stânga în Adunarea Constituantă, lângă fratele lui Linben Karavelov şi viitorul lider al Partidului Liberal, Petko Karavelov. Amândoi avuseseră ocazia să denunţe un „ulcer grav care afecta viaţa publică şi naţională a Bulgariei“ – ruptura ce-i separa pe cei educaţi de cei needucaţi, pe ţărani de orăşeni – care punea în pericol „sensul uniformităţii, frăţiei şi dragostei“, un simţ care „crease şi susţinuse coeziunea naţiunii“[83]. Însă de abia în timpul şi după dezbaterile Adunării Constituante acest „simţ al uniformităţii“ a luat forma unui limbaj politic emfatic, încorporat în instituţii concrete.

Bulgarii nu aveau moştenirea unui regim monarhic sau al unor privilegii, a susţinut Slaveikov într-un discurs lung ce se opunea creării unei a doua camere, la propunerea unui grup de liberali mai moderaţi (numiţi în consecinţă „conservatori“). Prin urmare nu aveau nevoie de un senat sau consiliu de stat. Consideraţiile care urmează pot fi privite ca o caracteristică a filozofiei pe care se baza acea viziune populistă a naţionalismului liberal ce va fi îmbrăţişată de liberalii bulgari după crearea statului. Pentru ca bulgarii să deţină „un guvern puternic şi sănătos“, continuă Slaveikov, n-ar trebui să existe bariere între acesta şi guvernaţi: „poporul trebuie să fie în relaţie directă cu guvernul“. Toate argumentele convenţionale ale constituţionalismului contemporan în favoarea unei a doua camere sunt descalificate pe rând în virtutea unei acuzaţii de bază pe care însuşi Slaveikov o rezumă: „E o insultă la adresa unei întregi naţiuni ca aceasta să admită verdictul părtinitor al incapacităţii sale totale, al incompetenţei sale de a regla probleme naţionale, şi să accepte ca persoane capabile şi competente tocmai un grup de oameni privilegiaţi [...] Una dintre cele mai răspândite iluzii ale omenirii este aceea că fiecare om trebuie să se considere mai inteligent şi mai bun decât ceilalţi şi că ceilalţi au nevoie de inteligenţa şi puterea sa de decizie [...] Liderii individuali, oricât de inteligenţi şi de luminaţi, sunt mult mai înclinaţi să greşească decât comunitatea matură sau opinia populară“[84]. Nu avem aici o concepţie tocmai liberală, însă avem cu siguranţă una democratică.

Democraţia egalitară era instrumentul politic cu ajutorul căruia liberalii bulgari încercau să-şi revendice baza legitimităţii moderne – poporul. *Constituţia de la Tîrnovo*, care avea să rămână în vigoare până după Al Doilea Război Mondial, conţinea câteva prevederi ultraliberale, inclusiv sufragiul universal pentru bărbaţi, o singură cameră, interzicerea titlurilor nobiliare şi a servituţii de orice fel, libertăţi

civile extinse şi responsabilitate ministerială. Din cauza formării sale relativ târzii, statul bulgar nu a trecut printr-o fază oligarhică restrictivă, păşind direct în aceea liberal-naţionalistă care a caracterizat celelalte state balcanice după deceniul şase al secolului al XIX-lea. Însă punerea în practică a modernităţii sale politice a urmat aceeaşi cale „popular-democratică“ sau populistă, iar democraţia egalitară va deveni o parte constitutivă a identităţii politice a statului bulgar modern.

Revoluţia în modul de concepere a conducerii legitime pe care am descris-o până acum este o parte integrantă a naţionalismului modern. Ea constituie un principiu fundamental al guvernării moderne. Un rol central era jucat în contextul sârb şi bulgar nu atât de preceptele liberale ale conducerii luminate, cât de noţiunea tradiţională a autoguvernării populare. Caracteristică acelei noţiuni era viziunea egalitară asupra democraţiei ce descinde din desemnarea populară monolitică a comunităţii înzestrate cu dreptul la autoguvernare şi din înţelegerea libertăţii ca „libertate populară“ şi „libertate a unităţii naţionale“. Fundamentul statelor moderne sârb şi bulgar trebuia să fie astfel reprezentat de naţionalismul liberal şi democratismul constituţional al ţăranului sârb şi bulgar, deci de aptitudinea sa de a forma o comunitate şi de a se autoguverna.

Fiind însă încrezători în rolul lor de a promova interesele naţionale autentice, înţelese corect, liberalii nu prea au dovedit vreo înclinaţie să respecte opiniile acestei „naţiuni agrare“ sau să expliciteze noţiunea de apartenenţă a individului la ea. Ei nu înţelegeau suveranitatea în termeni politici practici, ci doar în relaţie cu o naţiune abstractă şi un popor fără nume, ai căror reprezentanţi conştienţi şi creativi erau cei educaţi şi luminaţi. Aşadar, odată ce s-au confruntat cu exigenţele guvernării practice, nu le-a fost greu să renunţe la idealul unei democraţii bazate pe o naţiune de

ţărani înapoiaţi. În schimb, şi în armonie cu confraţii lor mult mai discriminatori din România, ei şi-au asumat rolul de a-şi reforma societatea, trecând de la patriarhal la modernitate, prin făurirea unei noi identităţi naţionale – civice – şi prin modernizarea sectorului urban al economiei, în locul celui rural. Însă costurile politice au fost ridicate: pe la sfârşitul deceniului opt, partidele liberale din Serbia şi Bulgaria au ajuns la cheremul curţilor regale, fără nici un sprijin popular, iar victoriile la urne s-au bazat invariabil pe manipulare şi folosirea forţei. Opozanţii lor n-au pierdut ocazia de a se folosi de oportunităţile astfel create. În mod semnificativ, aceştia erau de stânga – provenind din cercurile radicale şi agrariene – iar succesul lor s-a bazat pe un act de redefinire radical. Purtătorii suveranităţii naţionale au încetat să mai fie voinţa naţională abstractă şi avangarda elitei menită să traducă această voinţă în transformări progresiste. Purtătoarea suveranităţii naţionale a devenit entitatea colectivă, definită în termeni aproape fizici, a ţărănimii sărace. Departe de a fi demolat, modelul liberal iniţial a fost împins până la consecinţele sale ultime.

V

Istoria naţionalismului liberal din Ţara Românească şi Moldova este, prin comparaţie cu celelalte două ţări, cea mai lungă şi, din punctul de vedere al accesului la puterea guvernamentală, poate cea mai încununată de succes. Pe lângă faptul că unele teme liberale iluministe au apărut aici relativ devreme, mai important este că, după unirea principatelor la sfârşitul deceniului cinci, liberalii români au reuşit să se impună ca forţă dominantă în noul stat-naţiune, deţinând controlul tuturor compartimentelor instituţionale necesare pentru a pune în practică versiunea proprie a liberalismului. Era o situaţie semnificativ diferită de aceea din Serbia, unde liberalismul nu a rezistat mult la putere, şi chiar

de peisajul politic monoliberal din Bulgaria, dominat însă după 1879 de crize externe şi o configuraţie de partide puternic fragmentată.

Cu siguranţă, diferenţele de acest fel, care au marcat natura şi evoluţia liberalismului românesc, s-au întins încă şi mai departe. Menţinerea structurii de stări, administrarea autonomă sub suzeranitate otomană şi rădăcinile comune, tradiţional-aristocratice ale elitei româneşti moderne – toate aceste caracteristici, aşa cum am observat mai sus, au fixat parametrii sociologici ale acestor diferenţe. Au existat însă şi parametri culturali: fie din cauza forţei deţinute de teoria latinistă asupra originii limbii române elaborate de *Şcoala Ardeleană*, fie datorită îndrumării acaparatoare a unor romantici ca Jules Michelet şi Edgar Quinet, naţionalismul romantic francez şi liberalismul occidental (şi nu corespondentele lor central-europeane) au avut un rol formativ mult mai puternic asupra liberalismului românesc decât asupra versiunilor sârbă şi bulgară.

Definiţia liberalismului românesc de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea drept liberalism de sorginte aristocratică implică probleme tipologice similare acelora pe care le întâlnim în cazul Poloniei contemporane[85]. Nu este greu de înţeles de ce majoritatea istoriografiei naţionale româneşti a ales să interpreteze opoziţia marii nobilimi faţă de stăpânirea absolutistă a principilor fanarioţi drept „programul naţional" originar sau „naţionalismul progresist" al boierilor români[86]. Însă, lăsând la o parte lecturile teleologice, există puţine motive pentru a accepta retorica patriotică şi autolegitimatoare a boierilor drept ceea ce ea pretinde să fie. Revendicările lor au căutat poate să impună nobilimea ca unica păstrătoare a tradiţiilor statului român şi a suveranităţii „naţionale" (cu sensul implicit de „naţiunea boierilor"). Totuşi, programul politic din spatele acestor revendicări era pus în mişcare strict de

motivaţii de castă – şi nu de sorginte etnică sau de politică naţională, dacă prin cele din urmă se înţelege (aşa cum trebuie) dreptul poporului la autoguvernare şi congruenţa graniţelor etnice (culturale) cu cele politice. În această privinţă, există o interdependenţă între libertăţile stărilor şi drepturile entităţii statale; prin urmare, nu este uşor să se distingă între cererile de restaurare a statuturilor sociale tradiţionale social şi proiectele moderne de creare a unui „stat românesc". E suficient să notăm că tocmai întrebarea „cine aparţine naţiunii române?", adică cine ar putea să o reprezinte în mod legitim, a aprins conflictele dintre marea şi mica nobilime, pentru a înţelege că nu există un răspuns simplu şi tranşant.

Gândirea politică de la sfârşitul secolului al XVIII-lea ilustrează probabil cel mai bine corelaţia dintre mişcările intelectuale iluministe şi limitările practice ale reformismului politic preconizat de ele. Reflecţiile critice ale micii nobilimi asupra stării societăţii şi a instituţiilor din cele două principate – administraţia fanariotă, suzeranitatea otomană şi parazitismul economic al marii nobilimi – erau clar marcate de preceptele sofisticate ale Iluminismului occidental. Însă această analiză critică se îndepărta mult de soluţiile radicale (şi la modă) ale gândirii sociale şi politice franceze. Din „meniul" ideilor iluministe, învăţaţii români au ales filosofia contractului social, drepturile personale şi nevoia de educaţie, raţionalism şi ordine. Formulele politice specifice variau – de la absolutismul luminat la un stat condus de boieri, ba chiar la o republică aristocratică – însă toate implicau invariabil o echivalenţă între starea boierească şi o organizare politică legitimă. Studierea originilor daco-romane ale românilor şi a precedentelor istorice i-a furnizat opoziţiei aristocratice argumente respectabile, însă de-abia în deceniul al treilea toate acestea s-au concretizat într-un program politic de unire a celor două principate pe consi-

derente etnice. Între timp, cel mai puternic catalizator care a eliberat potenţialul politic al acestui naţionalism cultural a fost răscoala de la 1821, care a marcat întoarcerea la putere a boierilor şi începutul sciziunii lor istorice.

„Revoluţia naţională“ de la 1821, aşa cum a fost numită această revoltă antiotomană, îşi merită reputaţia prin rezultatele ei, nu prin ideologie. Ca urmare a ei, puterea politică în cele două principate danubiene a trecut ireversibil în mâinile clasei politice române. În contextul general istoric de la începutul secolului al XIX-lea, acestă „reinstaurare a drepturilor străvechi“ – de multă vreme ţelul marii nobilimi – va duce la dezvoltarea cadrului instituţional propice creării treptate a statului-naţiune român modern. Cât despre ambiţiile micii nobilimi, aflată într-o poziţie dezavantajată, ele nu erau încă susţinute de o ideologie adecvată. Revoluţia din 1821, departe de a vesti apariţia unei orientări liberale în interiorul stării boiereşti, „transformată dintr-o revoluţie socială într-o revoluîie naîională, a devenit punctul de plecare al unei regenerări etnice, fără alte repercusiuni sociale“[87]. Scopul şi succesul ei, cum a subliniat şi Nicolae Bălcescu, unul dintre conducătorii mişcării din 1848, era înfrângerea fanariotismului şi „înălţarea românismului la putere“[88].

Luptele dintre principe şi oligarhie, caracteristice primilor ani ai statului sârb, şi chiar rezultatul lor, îşi găsesc o bună analogie în principatele danubiene din primele două decenii care au urmat acestei revolte. Doar că, în cazul românilor, putem vorbi de o oligarhie aristocratică, şi nu birocratică. Proiectele constituţionale ale oligarhiei urmăreau să asigure o bază legală solidă pentru drepturile istorice senioriale, atât pe plan politic cât şi economic. Este adevărat că boierii mai mici continuau să înviorează dezbaterile politice cu revendicările lor reformiste luminate. Aşa-numita „constituţie a cărvunarilor“ din 1822 – poate cel mai bun

exemplu al crezului politic susţinut de mica nobilime – pleda pentru guvernare constituţională, separarea puterilor legislativă şi executivă, egalitate în faţa legii, drepturi civile fundamentale. Şi totuşi, toate aceste idei liberale au rămas încastrate în codul fundamental al privilegiilor stărilor, fiind vorba de egalitate doar în interiorul caterogiei boierilor. Existenţa altor clase sociale în societatea românească nu era nici măcar menţionată. Mai era o cale lungă până când nobilimea „occidentalizată“ să încerce să-şi investească preceptele politice moderne în programe sociale şi teorii economice la fel de moderne[89]. Până atunci – în termeni programatici prin anii 1840, şi în practica politică pe la sfârşitul anilor 1850 – principii domnitori şi nobilii au continuat să se raporteze la tradiţia reformistă moderată a deceniilor precedente, ale căror modele instituţionale erau iluministe şi ale căror valori erau patriarhale şi aristocratice.

Treptat, în anii 1840, a început să se contureze o contestare serioasă a regimului, de pe poziţiile activismului politic radical. Campionii săi, autointitulaţi „liberali“, se ridicaseră dintr-o generaţie nouă compusă în principal din mici boieri şi foşti funcţionari de stat care-şi dobândiseră rangul boieresc abia recent, precum şi din odrasle ale membrilor elitei tradiţionale, aflate la putere. Educaţia europeană (mai ales franceză) a însemnat pentru tânăra generaţie de boieri – cel puţin pentru cei cu vederi largi, sensibili la ameninţarea de a-şi pierde puterea – însuşirea instrumentelor ideologice ale politicii moderne şi ale formelor de legitimimare moderne. Grupul liberal, la fel ca şi „burghezia“ românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea, erau formate, aşadar, din reprezentanţi ai nobilimii „intelectualizate“ şi „comercializate“. Între 1821 şi 1858, conservatorismul şi liberalismul românesc nu au avut baze de clasă distincte: ele s-au disociat ca rezultat al conflictului ideologic şi politic din interiorul stării boiereşti, unde

până şi diviziunea între eşaloanele (privilegiate) mari şi cele (mai puţin privilegiate) mici era neclară, dacă e să o raportăm la poziţia asumată de către fiecare actor politic.

Mesajul radical transmis de acest contingent de odrasle boiereşti conţinea două teme centrale: democraţia şi naţionalismul. Cea dintâi presupunea abolirea privilegiilor, egalitate în faţa legii şi rezolvarea problemei ţărăneşti; cea de-a doua însemna unirea şi independenţa celor două principate, ale Ţării Româneşti şi Moldovei. Ca peste tot în Balcani, cele două sloganuri erau susţinute de noul concept de naţiune – care nu mai era identicată cu elita tradiţională, semnificând „poporul“ în întregul său – şi de o nouă noţiune de guvernare legitimă – care se revendica de la interesele tuturor românilor. Promotorii acestor idei gravitau în jurul Societăţii Studenţilor Români din Paris – un grup impresionant de viitori oameni de stat, reprezentând întregul spectru al opiniilor liberale, de la cele mai radicale până la cele mai moderat-reformiste.

Clipa mult aşteptată de către aceşti idealişti a sosit în primăvara anului 1848. Pentru români, adevărata revoluţie – „democratică şi socială“, cum a numit-o Bălcescu – a avut loc în Ţara Românească. „Ideile şi interesele poporului se prefăcuseră şi revoluţia aşteptată nu se mai putea mărgini în sinteza de la 1821. Acum nu era de ajuns numai ca statul să se facă românesc, trebuia încă a dezlega problema sărăciei poporului, a da o altă organizaţie proprietăţii, baza societăţii, a bogăţiei şi fericirii publice. Zdrobind Regulamentul care monopolizase statul, proprietatea pământului şi capitalul în mâinile ciocoiului, era neapărat a proclama democratizarea statului prin egalitatea drepturilor, a pământului prin împroprietărirea ţăranilor şi a capitalului prin instituţiile de credit organizate de stat. De-aici nevoia de a opera o revoluţie democratică şi socială. Astfel fu programul revoluţiei de la 1848“, scria Bălcescu la doi ani după

izbucnirea sa[90]. Deziratele ei erau formulate şi în *Proclamaţia de la Islaz*, „constituţia“ revoluţionară care marca punctul culminant al ideologiei naţional-democratice a paşoptiştilor români. „Poporul român se trezeşte [...] ca să-şi declare drepturile suverane“, trâmbiţa primul paragraf al proclamaţiei, urmat de o listă remarcabilă de revendicări şi obiective liberale. Singurele chestiuni care au provocat disensiuni în tabăra liberală, fiind lăsate, până la urmă, nerezolvate, erau cele ale problemei ţărăneşti şi ale drepturilor electorale – aceleaşi care aveau să alimenteze disputele parlamentare între conservatori şi liberali până la izbucnirea Primului Război Mondial.

Lecţia pe care au extras-o atât conservatorii cât şi liberalii din eşecul revoluţiei a fost aceea că, indiferent cum era înţeleasă modernizarea, ea nu putea reuşi într-un cadru „supranaţional“, definit prin diviziunea administrativă a celor două principate şi supunerea lor faţă de o stăpânire străină. „Libertatea dinlăuntru e peste putinţă a dobândi fără libertatea din afară“, încheia Bălcescu în lucrarea sa citată mai sus, dedicată importanţei revoluţiei în formarea spiritului naţional românesc. În Ţara Românească şi Moldova, dialectica dintre libertatea internă şi cea externă, caracteristică liberalismului sârb şi bulgar, a fost împinsă în direcţia „unităţii naţionale şi a naţionalităţii“. Bălcescu se străduia să demonstreze existenţa unei „sinteze revoluţionare“ în evoluţia românilor, ca o punte singulară între „universal“ şi „particular“. De aceea, exagerând, a denumit revolta din 1821 „o revoluţie democratică“, fiindcă aceasta „a vrut ca tot românul să fie liber şi egal, iar statul să se facă românesc“. Revoluţia din 1848 care a urmat „a vrut ca românul să fie nu numai liber dar şi proprietar, fără care libertatea şi egalitatea e minciună. Pentru aceea adăugă la deviza sa cuvântul frăţie, această condiţie de căpetenie a progresului social. Ea fu o revoluţie socială“. Dar ultima secvenţă în lanţul revoluţiilor a fost transformată într-o condiţie esenţială pentru

succesul celorlalte două. „Revoluţia vitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, proprietari de pământ şi de capital şi fraţi asociaţi la fapta unui progres comun. Ea nu se va mărgini a cere libertatea dinlăuntru, care e peste putinţă a dobândi fără libertatea din afară, libertatea de sub domnirea străină, ci va cere unittea şi libertatea naţională. Deviza ei va fi Dreptate, Frăţie, Unitate. Ea va fi o revoluţie naţională". Preeminenţa acestei revoluţii „finale" rezulta din însăşi definirea termenului de „libertate": „Dacă naţionalitatea este sufletul unui popor, dacă, atâta vreme cât păstrează acest semn caracteristic al individualităţii sale, acest spirit de viaţă, el este investit cu dreptul neprescriptibil de-a trăi liber, unitatea naţională este chezăşuirea libertăţii lui, este trupul lui trebuincios ca sufletul să nu piară şi să amorţească, ci din contra să poată creşte şi a se dezvolta. Unitatea naţională fu visarea iubită a voievozilor noştri cei viteji, a tuturor bărbaţilor noştri cei mari, care întruchipară în sine individualitatea şi cugetarea poporului, spre a o manifesta lumii"[91]. Aceasta este exact ceea ce Svetozar Miletić a numit *punctum saliens* al „unui organism naţional superior": împreunarea „sufletului" metafizic „al unui popor" cu „trupul unităţii naţionale" – de fapt, un alt termen pentru „libertate" – de unde se putea dezlănţui „forţa spirituală creatoare" a naţiunii. Amestecarea similară a subiectelor „romantice" şi naţionalist „civice" este cu atât mai remarcabilă cu cât Bălcescu şi Miletić n-au aparţinut aceluiaşi cerc de revoluţionari şi intelectuali , iar sursele lor de inspiraţie erau franţuzeşti într-un caz şi germane în celălalt; singurul element comun era legătura lor activă cu mişcarea iredentistă italiană.

Perioada dintre 1848 şi 1859, în acord cu anatomia revoluţiei române elaborată de Bălcescu, a fost marcată de propaganda febrilă a aşa-numitului „partid naţional", condus de exilaţii liberali de la Paris, dar care reprezenta un spectru larg al elitei, pentru unirea Principatelor Române

într-un stat naţional. În acest stadiu, liberalismul românesc, ca şi celelalte mişcări asemănătoare din imperiile vecine, a avut un caracter în mare măsură subversiv şi revoluţionar şi s-a suprapus cu lupta pentru emancipare şi unitate naţională. Realinierile diplomatice de după Războiul Crimeei au făcut posibilă unirea celor două principate, pe cale paşnică, între 1859 şi 1863. Prin măsuri etatiste şi o guvernare autoritară (nu amabilităţi liberale), Alexandru Ioan Cuza, principele unificator şi Mihail Kogălniceanu, prim-ministrul său şi un fost paşoptist, au reuşit să introducă un mare număr de reforme drastice în legislaţie, în regimul economiei agrare, în educaţie şi administraţie, care împreună au pus bazele statului naţional modern. Istoria liberalismului românesc de guvernământ, adică însăşi istoria statului român modern, putea să debuteze acum *in actu*.

Spre deosebire de liberalismul din Serbia sau Bulgaria, cel din România a avut şansa istorică de a depăşi ceea ce Lovinescu numea „faza revoluţiei ideologice“, pentru a pătrunde în cea a „revoluţiei economice“[92]. Împărtăşind aceleaşi principii de bază ale liberalismului epocii ca şi colegii lor din sudul Dunării, liberalii români se deosebeau de aceştia prin realizările instituţionale şi zelul modernizator. Într-o perioadă foarte scurtă, şi cu precădere între 1860 şi 1870, statul român emergent a adoptat aproape tot pachetul instituţional şi legislativ european. De asemenea, liberalii români au adoptat o versiune mai normativ „liberală“ a democraţiei, prin comparaţie cu camarazii lor sârbi sau bulgari (cu înclinaţii vădit ţărăniste), idealul lor nefiind autoguvernarea unei naţiuni a ţărănimii înapoiate, ci guvernarea reprezentativă în mâinile celor mai educaţi şi mai responsabili membri ai societăţii. Scopul lor declarat era modernizarea sectorului urban al economiei, şi nu al celui rural, aceasta urmând să se îndeplinească prin industrializare forţară sub protecţia statului şi prin sprijinul clasei urbane

mijlocii. Toate acestea se asociau cu o perspectivă liberală mai îngust burgheză, o versiune de liberalism-la-putere, numit uneori „sectar“, dominantă în Europa anilor 1860-1870 şi al cărei „accent principal era pus pe libertatea economică, pe preemineţa politicii de încurajare a liberei iniţiative şi a întreprinderilor private“[93]. Acest tip de liberalism european târziu a fost cel care a inspirat politica Partidului Naţional Liberal din România, începând din ce-a de-a doua jumătate a anilor 1860. „Liberalismul progresivist“, aflat pentru scurtă vreme la putere în Serbia, precum şi câteva partide liberale mai mici din Bulgaria împărtăşeau anumite principii politice elitiste ale acestei doctrine, dar nu şi trăsăturile sale principale: accentul pus pe economia urbană şi pe forţa sa motrice – clasa mijlocie „naţională“ – din care decurgeau multe din caracteristicile distinctive ale liberalismului românesc.

În ciuda acestor diferenţe tipologice, liberalii români erau la fel de dornici să identifice principiile fundamentale liberale – considerate a a se potrivi cu scopurile lor constructiviste – în tradiţiile şi valorile trecutului naţional, şi nu în canonul intelectual occidental, de unde ele fuseseră de fapt preluate. Pentru că, aşa cum arăta Mihail Kogălniceanu, cel mai de seamă liberal moldovean, „adevărata civilizaţie este aceea pe care o tragem din sânul nostru, reformând şi îmbunătăţind instituţiile trecutului cu ideile şi propăşirile timpului de faţă“[94].

Epocile istorice în care liberalii români, lansaţi în căutarea „tradiţiei“ constitutive a identităţii colective, plasau „miezul“ nepătat al naţiunii, erau cea antică, daco-romană, şi „evul mediu“ românesc, considerat a se întinde pe o perioadă largă, din secolul al XIV-lea până la începutul celui de-al XVIII-lea. Părea să nu existe nici conflict între moştenirile acestor perioade istorice (a căror coabitare, în termenii politicilor identitare moderne, era considerată proble-

matică) şi precondiţiile modernităţii. Dimpotrivă, chiar şi politicienii pragmatici, precum liderul liberal Ion C. Brătianu, se considerau obligaţi să se refere în mod frecvent şi pasionat la un anume modelul primordial, oferit de trecutul românesc, şi să extragă de acolo elemente moderne ale doctrinei liberale.

Astfel, după părerea lui I. C. Brătianu, romanii care s-au stabilit în Dacia antică au păstrat viu spiritul republican. Acest spirit nu venea de la Roma, unde flacăra libertăţii se stinsesela acea vreme, ci din mediul rural care păstrase vechile credinţe şi virtuţi. Coloniştii romani din aceste ţinuturi erau un fel de emigranţi politici, refugiaţi care se ascundeau aici tocmai din cauza convingerilor lor – un fapt care făcea ca fondarea naţiunii române să apară comparabilă cu cea a naţiunii americane, ambele împărtăşind religia libertăţii. Asemenea puritanilor englezi emigranţi, „democraţii vedeau bine atunci că nu mai au mijloace de restaurare în Italia. Şi de aceea, ca să scape de jocul fiscului, de insolenţa favoriţilor, de ameninţarea de a fi dezmoşteniţi de proprietarii cei mai scârbiţi de saturnalele despotismului, luară într-o mână fierul plugului şi în cealaltă paloşul şi veniră să implânte pomul libertăţii într-un pământ nou, tânăr şi puternic, departe de atmosfera molipsită de putrejiunele despotismului“. Acestea erau coloniile romane în care „tradiţiile democratice au rămas sacre şi pure“. Astfel, poporul român „nu numai are mintea şi sufletul pregătite pentru democraţie, dar a păstrat-o neîncetat în inima şi moravurile ei“[95]. Cât despre instituţiile reprezentative, trebuie să amintim faptul că „România are propriul său trecut, şi-n timp ce alte state au fost subjugate de despoţi, aici am avut un regim [...] [care era] prea liberal şi, am putea spune, chiar parlamentar“. Legea guvernării locale era prezentată drept o reînviere a tradiţiei romane antice – „una dintre instituţiile noastre vechi“ – care a însemnat „salvarea“ românilor timp de secole, până când „conducătorii străini au sosit şi au distrus-o“[96].

Era aici o argumentaţie care s-ar fi potrivit cu tratatele lui Vladimir Jovanović despre democraţia organică a sârbilor. Încă o dată, atributele „proto-liberale“ ale fiinţei istorice româneşti, la fel ca şi cele identificate de liberalii sârbi în trecutul Serbiei, erau menite să legitimeze un concept modern al statului prin apelul la tradiţii şi obiceiuri străvechi. Dar, în acelaşi timp, ele trebuiau să-i infuzeze naţiunii, în ciuda condiţiei materiale mizerabile în care se afla, un simţământ al apartenenţei la o lume către care ea de fapt asipra o străduinţă ciudată de a endogeniza exogenul, într-un act de „bovarism geocultural“ românesc, pentru a relua metafora lui Sorin Antohi[97]. Într-adevăr, însăşi înapoierea românilor nu era decât consecinţa misiunii lor străvechi de „avangardă a creştinităţii şi pavăză în faţa invaziilor asiatice“. Acestei misiuni salvatoare i s-a adăugat încă una – cea de metereze ale Europei democratice. „Sunt acum 18 veacuri“, scria D. Brătianu în 1851, „de când pătimim, ne străduim şi luptăm în tăcere, fără a uita o singură clipă că suntem chemaţi să reprezentăm în Europa Răsăriteană gândul de libertate individuală şi de progres colectiv care ne-a consfinţit pe noi europenii, drept apostoli ai umanităţii, că noi suntem avangarda rasei greco-latine şi trebuie să fim una din verigile de legătură destinate a îmbia activitatea sa cu a rasei slave şi maghiare. Niciodată, nici chiar în cele mai rele zile ale noastre, nu ne-am îndoit de menirea noastră în omenire“[98]. Aşadar, din poziţia de discipoli ai Occidentului, românii au trecut în cea de apărătorii ai lui şi, la o analiză mai atentă, în cele din urmă, chiar de strămoşi al lui. Cândva apărători ai Europei creştine, acum românii se prezentau drept gardieni ai Europei democratice, propagatori ai civilizaţiei în Răsărit, modele de europenitate pentru alte state balcanice ce porniseră pe calea regenerării naţionale. La fel de înflăcărată era şi descrierea naţiunii ca o comunitate unită, fără clase sociale antagonice, despre „unitatea naţională“ ca „sentiment popular“. Sursa acestor

afirmaţii era, din nou, existenţa unei tradiţii democratice autentice în România. N. Bălcescu a descris societatea românească medievală ca bazată pe principii democratice şi egalitare, de unde şi afirmaţia sa că naţiunea română fusese clădită pe vechea triadă a boierilor, ţăranilor şi luptătorilor, toţi fiind îndrituiţi la proprietate şi la purtarea armelor[99]. Boierii români, departe de a oprima ţărănimea, „sunt cei care [...] au construit ţara noastră pe instituţii atât de umane şi de egalitare, că nici legile lui Licurg sau ale lui Solon nu se pot compara cu ele". În plus, aristocraţia română „nu e ereditară ci deschisă oricărui fiu al patriei noastre". Într-adevăr, ea a prevestit şi apoi a adoptat democratismul revoluţiei franceze[100].

Soluţia liberală, cea mai apropiată dintre toate de modelul occidental, era astfel prezentată în România, la fel ca şi în Bulgaria sau în Serbia contemporană, ca o reactualizare a trecutului cu valoare normativă ce a sfârşit odată cu Evul Mediu târziu, prin supunerea „naţiunii" de către o stăpânire străină corupătoare. Implicaţiile mobilizatoare ale acestei exaltări romantice sunt evidente şi deloc originale în contextul intelectual şi politic european[101]. Totuşi, încă o dată, reinventarea şi redefinirea „tradiţiilor naţionale" şi a caracterului moral colectiv de către liberalii români nu răspundeau unor obiective autohtoniste. Sau, pentru a relua într-o formă oarecum inversată taxonomia riguroasă oferită de Sorin Antohi pentru (auto)referinţele simbolice româneşti[102], acest proiect nu a culminat cu sublimarea caracterului local. Mai degrabă, s-a dorit obliterarea localului în sine, fie prin negarea unicităţii sale (temută sau sublimată), fie, invers, prin postularea unei „esenţe folclorice", în timp ce occidentalul normativ putea fi descoperit în locurile cele mai neaşteptate – într-un soi de *Volksgeist* corect din punct de vedere politic. Istoria României din secolele imediat precedente fusese doar o aberaţie, un accident istoric, a cărei depăşire avea să ducă ţara în locul de care aparţinea în mod

natural. Liberalii, cum a precizat un cercetător al gândirii politice româneşti, promovau un soi de concept genetic al comunităţii româneşti, conform căruia aceasta îşi păstrase intacte „instinctele“ originale, formate în clipa naşterii sale când, datorită romanilor, devenise parte integrantă a civilizaţiei europene. Aceste trăsături originale constituiau esenţa tradiţiei naţionale, pe baza căreia s-au putut construi instituţiile democratice ale „României medievale“, şi permanenţa lor făcea ca adoptarea unor astfel de instituţii să fie acum nu doar posibilă, ci chiar uşoară. Asta pentru că nu era vorba despre un împrumut din afară, ci despre reunirea a două structuri similare care împărtăşeau aceeaşi origine. Tradiţia, localizată în Antichitate şi Evul Mediu, şi nu într-o epocă premodernă vag definită (ce constituia referinţa istorică, invocată la modul abstract, a conservatorilor), nu era victima modernizării, ci mai degrabă punctul său de plecare şi fundamentul său fertil. Ceea ce liberalii numeau tradiţie nu avea nimic de-a face cu moştenirea secolelor de declin politic; pentru ei, tradiţia era constituită de esenţa etnică românească şi premisa instituţiilor democratice care funcţionaseră între secolele al XIV-lea şi al XV-lea[103].

VI

Diferenţele dintre elementele identificate ca vitale pentru evoluţia proiectului liberal în cele trei ţări scot în evidenţă trăsăturile distincte ale contextelor socio-culturale respective. Liberalii sârbi, în admiraţia lor pentru virtuţile normelor patriarhale şi comunitare ale satului, au oferit o descriere intenţionat populară a istoriei sârbe şi a „spiritului public sârb“. Liberalii români însă au venit cu un fel de „interpretare Whig“ a specificului naţional românesc, ale cărui element-cheie, pe lângă predilecţia pentru misionarism, erau respectul pentru libertatea individuală şi naţională, drepturile de proprietate bine întemeiate şi unitatea naţio-

nală, precum şi angajamentul faţă de principiile progresiste ale lumii civilizate. Cercetarea noţiunilor de proprietate, ca întruchipări ale etosului public dominant din cele două contexte naţionale, este ilustrativă. Dacă românii nu au sucombat ca urmare a subjugării şi dislocărilor produse de invaziile asiatice şi au rezistat migraţiilor, acest lucru s-ar fi datorat în primul rând ataşamentului lor faţă de şi a identificării lor cu proprietatea. Spre deosebire de ei, slavii, care au cunoscut doar „proprietatea colectivă", au fost condamnaţi la „mişcare neîntreruptă, fiind uşor de subjugat, lucru care explică aşezarea lor pe teritoriul românesc[104]. Este interesant de observat că tocmai aceste diferenţe dintre slavi şi celelalte popoare, ce ţineau de concepţiile despre proprietate – invocate cu un semn de evaluare pozitiv – au fost cele prin referire la care liberalii sârbi, dar mai ales radicalii, au argumentat predispoziţia poporului pentru dezvoltarea modernă. În acest sens, viziunea liberalilor români, ce cuprindea definiţia dată de ei „specificităţii naţionale", semăna mult mai bine cu cea a progresiştilor sârbi decât cu cea a omologilor cu aceeaşi titulatură din Serbia.

În ambele cazuri, cvasi-populismul doctrinelor şi practicii liberale este evident. Peste tot în Balcani, pe măsură ce distrugeau culturile rurale tradiţionale prin reformele lor constructiv-moderniste, liberalii căutau să dezgroape „trecutul naţional formativ" din lumea simbolică premodernă a ţărănimii „naţionale". Scopul lor nu era elaborarea unei ontologii populare *per se*, ci stabilirea unei legături naturale între formele de viaţă adânc înrădăcinate şi structurile modernităţii sociale şi politice. Autocunoaşterea prin istorie putea avea o funcţie similară, cum a demonstrat şi liderul modernizator Mihail Kogălniceanu, care explica legătura dintre istoria naţională şi construirea identităţii naţionale moderne: „numai naţiile bancrute vorbesc necontenit de strămoşii lor, bunăoară ca şi evangheliştii scăpătaţi. Să ne

scoborâm din Ercul, dacă vom fi mişei, lumea tot mişei ne va ţinea; şi dimpotrivă, dacă izgonind democraţia şi neuniunea obştească care ne va darmă spre pieire, ne vom sili cu un pas mai sigur în a ne îndrepta pe calea frăţiei, a patriotismului, a unei civilizaţie sănătoasă şi nu superficială, cum o avem, atunce vom fi respectaţi de Europa, chiar dacă ne-am trage din hoardele lui Gengis Han. Aşadar, domnilor mei, eu nu vă voi ascunde că regele, că limba, că începuturile noastre din romani: istoria de mult a vădit aceste adevăruri; dar încă o dată vă mai spun, sunt departe de a măguli o manie ridicolă, vorbindu-vă de faptele romanilor, ca şi când ar fi ale noastre; ci voi face ceva mai folositor: mă voi sili a vă îndemna, că dacă vroiţi să fiţi cunoscuţi de adevăraţi fii ai romanilor, apoi să faceţi şi d-voastră ceva care să se poată sămălui cu isprăvile poporului de lume domnitor“[105]. Majoritatea liberalilor bulgari, în frunte cu Slaveykov şi Karavelov, ar fi fost de acord cu această atitudine detaşată şi pragmatică faţă de istorie, la fel cum ar fi procedat cu căutarea „civilizaţiei sănătoase, nu superficiale“ prin „fapte“, nu prin „strămoşi“.

Trimiterile liberalilor la istorie şi tradiţie sunt aşadar importante pentru obiectivele noastre doar în măsura în care ne ajută să înţelegem mai bine premisele lor politico-filozofice – mai ales în ceea ce priveşte insuficientul fond teoretic al politicii lor de construcţie naţională. Semnificaţia acestei filozofii, din perspectiva lungii perioade începute după mijlocul anilor 1870, în care liberalismul s-a aflat cel mai adesea la putere, derivă din felul în care au înţeles rolul revoluţionar al ideilor şi al instituţiilor create pentru a întruchipa şi promova aceste idei. În acest domeniu, s-a petrecut atunci o mutaţie în modul de auto-legitimare al liberalilor, de la susţinerea unei conformităţi cu realitatea socială existentă (nepotrivită) spre crearea uneia potrivite. După cum am văzut, însăşi selecţia referinţelor şi

precedentelor istorice a fost ghidată de intenţia de a resuscita şi reabilita un context românesc esenţialmente modern, sincron cu cel „european". Întreaga ideologie şi politică a liberalilor români pleacă de la premisa că orice schimbare progresistă profundă, modernizarea în general, se poate desfăşura „în ţările tinere" într-o singură direcţie: dinspre idee spre realitate, dinspre formă spre substanţă, dinspre elite spre mulţimi. La remarca liderului politic conservator, Petre P. Carp, după care „democratizarea s-a făcut la noi de sus în jos, iar nu de jos în sus", Constantin Rosetti, unul dintre liberalii de vază ai deceniului, a ripostat: „Noi toată viaţa am zis şi vom zice că revoluţiile trebuie să se facă de sus în jos, iar nu de jos în sus"[106]. Modernizarea profundă a sferei politice, începută odată cu reformele principelui Cuza, a urmat un silogism crud, dar lucid: înainte de toate, în mod necesar, trebuie să fie construirea formelor de stat şi instituţionale moderne care, la rândul lor, prin politici conştiente, ar trebui să lucreze la transformarea unei societăţi române înapoiate, „anacronice". Toate acestea au fost strâns legate de convingerea naţionaliştilor liberali că modernizarea societăţii în felul menţionat era legată inextricabil de succesul unităţii naţionale şi de accelerarea progresului – în ultimă instanţă de supravieţuirea naţiunii într-un mediu internaţional (geo)politic şi economic agresiv. Degeaba au avertizat conservatorii (conectaţi, la rândul lor, la realităţile occidentale) că „civilizaţiunea creează libertatea, iar nu libertatea civilizaţiunea"[107]. Respingerea formelor fără fond care începeau să se manifeste, ca rezultat al transplantării lipsite de discernământ a ideilor şi instituţiilor occidentale, a reprezentat o critică acceptată dinainte: liberalii erau destul de conştienţi de faptul că acea constituţie liberală din 1866 nu „transforma în legi tot ce devenise deja un fapt", aşa cum şi-ar fi dorit Titu Maiorescu, un alt critic talentat al occidentalizării mimetice româneşti.

Într-un mod destul de conştient, ea fusese introdusă mai ales ca instrument pentru producerea faptelor corespunzătoare – o formă care-şi crează substanţa. După ce în 1875 şi-au înfiinţat partidul în jurul celui mai dinamic şi mai zelos grup format din cei mai radicali dintre ei, liberalii s-au aflat la cârma unei structuri organizatorice capabile de a transpune în fapte viziunile lor constructive.

La baza platformei şi politicilor lor liberale s-a aflat încurajarea clasei mijlocii care atunci se forma printr-un program de urbanizare şi industrializare: „un devotament feroce faţă de interesele burgheziei urbane în curs de modernizare şi de cauza Omului Economic“[108]. Poate că aceasta este cea mai importantă diferenţă dintre liberalismul românesc şi cel sârbesc, într-o mare măsură şi cel bulgăresc, diferenţă din care au rezultat altele. Funcţia de legitimare atribuită de liberalii sârbi şi bulgari principiului suveranităţii populare a fost îndepplinită în cazul liberalismului românesc de identificarea sa cu clasa de întreprinzători burghezi de la oraşe şi cu industria modernă.

În mod remarcabil, această identificare a fost deja articulată în faza iniţială, subversivă a liberalismului românesc, atunci când acesta nu era încă instituţionalizat şi se afla în căutarea unui sprijin cât mai larg. În anul revoluţionar 1848, pentru prima oară, Ion Ghica, un boier proeminent şi un liberal moderat, a declarat clasa mijlocie ca cea mai progresistă parte a societăţii româneşti, cea care îi făcea cele mai mari servicii naţiunii, declaraţie pe baza căreia Ghica a exprimat revendicările politice ale aceleiaşi clase şi a solicitat întărirea sa viitoare. Imediat după aceea, Ion C. Brătianu a adăugat pe un ton pompos că „omul civilizat este un rezultat al schimbului, al comerţului“, ceea ce urma să „transforme pământul într-un paradis şi pe om în înger“[109]. Noutatea acestor declaraţii consta nu doar în misiunea industriei şi a clasei comerciale, dar şi într-un *etos* nou, o mo-

ralitate utilitară a „intereselor materiale măresc fericirea naţiunilor" pentru că „motorul oricărei activităţi umane este iubirea de sine". Minoritatea restrânsă – chiar şi în oraşe – a producătorilor de orgine etnică română, burghezia mult căutată, a fost aşadar ridicată la rangul de singur reprezentant legitim al „poporului suveran", întruchipând misiunea sa civilizatoare, „noua societate" şi „România renăscută". Conform cuvintelor lui I. C. Brătianu, burghezia nu era „o clasă, ci o societate nouă, prin care se manifeastă conştiinţa naţională, geniul chiar al României. [...] Ea posedă toate calităţile de energie şi de moralitate ce caracterizează această clasă în toate societăţile europene: ea posedă însă nu numai instinctul amor libertăţii, ce este firesc unei clase de o natură democratică, ci şi al patriotismului cel mai înalt, cel mai entuziast. În sânul clasei comerciale, ce a luat o mare întindere şi putere, se află, mai cu osebire, în sămânţă civilizaţia română şi numai cu stârpirea ei ar putea să mai piară şi civilizaţia şi libertăţile publice în România"[110]. După instalarea la putere în1876, politica guvernamentală a liberalilor a fost subordonată obiectivului deosebit de important de a sprijini ponderea demografică şi economică a clasei mijlocii româneşti prin protecţie directă, o diminuare a poziţiei economice a străinilor şi un program de naţionalizare a industriei şi finanţelor pe termen lung. Lupta lor naţionalistă cu antreprenoriatul străin, în care au investit toate resursele noului stat, nu s-a purtat în jurul problemei de a stabili cum ar trebui să se dezvolte economia română, ci a celei de a acredita cine erau cei chemaţi să îndeplinească acest ţel. În această luptă, burghezia neaoşă română nu s-a limitat la a-şi asuma misiunea cea mai importantă pentru ţară şi naţiune; în această luptă, burghezia neaoşă românească se construia pe sine însăşi.

„Clasa" urbană emancipată primise, aşadar, în ideologia liberală, o misiunea culturală echivalentă cu înţelesul

identic celui pe care ţărănimea îl avea pentru naţionaliştii liberali sârbi şi bulgari: era întruchiparea celor mai de seamă calităţi ale naţiunii şi forţa motrice a progresului său, un indiciu şi o garanţie că România era pregătită pentru a face parte din lumea civilizată. Nu existau multe dubii în privinţa aplicabilităţii unui model exogen al dezvoltării, a ideii occidentale despre rolului vital al lui *tiers état*, aceasta dovedind o ignorare profundă a structurii agrare româneşti. Liberalismul românesc, spre deosebire de celelalte varietăţi balcanice din epocă, nu a căutat să extragă legitimitate politică din a-şi afirma conexiunea cu structurile, instituţiile şi valorile naţionale „autentice" – cu alte cuvinte cu realitatea socială existentă – ci din încercarea de a crea o bază scomplet nouă, care să funcţioneze ca o justificare a existenţei sale – burghezia neaoşă română şi „capitalismul naţional" – deci din crearea unei realităţi sociale complet noi. Prin urmare, liberalii români erau mai puţin preocupaţi cu racordarea liberalismului la profilul rural al naţiunii, decât cu „transformarea" aceleiaşi naţiuni astfel încât ea să poată sprijini „rolul civilizator" al României în Răsărit, în conformitate cu viziunile lor moderne. Totuşi, aceeaşi utopie a generat majoritatea problemelor practice ale liberalismului românesc. Oponenţii liberalismului din tabăra conservatoare au fost primii care să conteste validitatea proiectului liberal, în special în privinţa organizării instituţionale a statului: având în vedere că proiectul nu avea nici un fundament social în ţară, întruchiparea sa aflată la putere, Partidul Liberal, nu era mai mult decât un „partid bugetar", ce „exista în principal prin virtutea politicii şi prin politică"[111]. Liberalii nu puteau contracara atacurile conservatorilor decât legitimându-şi existenţa prin asociere cu o clasă socială ce trebuia creată. În acest sens, burghezia română a fost cu adevărat o creaţie a politicii, făcută cu scopuri politice.

O asemenea sarcină avea implicaţii mai largi. Dacă proiectul liberal avea vreun merit pentru români, acesta nu se regăsea în prezent, fiind doar o promisiune pentru viitor. La sfârşitul secolului al XIX-lea, liberalii nu prea aveau ce să arate ca reprezentând contribuţia lor la îmbunătăţirea condiţiei românilor, sau la mai echitabila distribuire a puterii între ei. Mai vizibilă era în schimb confuzia morală, impactul ruinător al modernizării asupra majorităţii românilor, „convulsiunile naţionale, reacţiunea firească a mentalităţii siluite, maltratate“[112]. Aparent, acest fel de inginerie socială era inaccesibil celorlalţi liberali din Balcani, obligaţi să opereze în sisteme politice deschise, naţional-democratice – şi chiar şi aşa, atât în Serbia cât şi în Bulgaria ei au fost contestaţi de interpreţi mai autentici ai „voinţei naţionale“. Aceleaşi constrângeri, alături de auto-identificarea copleşitoare a liberalismului sârbesc şi bulgăresc cu *vox populi*, explică şi de ce „anti-occidentalismul“ unor liberali (precum P.R. Slaveykov) nu s-a concretizat acolo într-un program cultural-politic alternativ, ca cel al oponenţilor români ai liberalismului, aşa-numiţii junimişti, de la sfârşitul secolului.
Viziunea caracteristică asupra naţiunii a liberalilor români se poate desluşi prin abordarea problemei pământului (şi a ţărănimii). Pentru generaţia de la 1848, această problemă era în continuare cea mai gravă, „problema politică şi socială cea mai importantă a celor două principate“, cum o numea Nicolae Bălcescu: de rezolvarea ei depindea nu doar viitorul principatelor, dar „viitorul românilor, în general“. Pe lângă faptul că aduce argumente istorice pentru reformatorii liberali, novatoarea analiză pe care Bălcescu o face problemei agrare stabilea o legătura inextricabilă între rezolvarea ei şi existenţa românismului şi a naţiunii române, între succesul revoluţiei sociale şi al celei naţionale[113]. Aceeaşi conexiune a inspirat reforma agrară de la 1864, al cărui plăsmuitor, Mihail Kogălniceanu, credea că „problema

deţinerii pământului, problema ţărănimii [...] [este] cea mai importantă problemă a naţionalităţii române". Tehnocraţii liberali precum Petre Aurelian aveau de adăugat la aceasta argumente despre iraţionalitatea economică şi productivitattea scăzută a muncii forţate, nevoia conformităţii între legile sociale şi economice şi a lărgirii pieţei interne prin redistribuirea în masă a pământurilor.

Priorităţile liberalismului românesc de după unirea paşnică a celor două principate s-au modificat vizibil. „De aceea am zis capului statului când eram la guvern, să nu atingem chestia proprietăţii", spunea I. C. Brătianu în timpul primelor dezbateri referitoare la reforma agrară, „să căutăm întâi a înfrăţi spiritele şi a lumina pe ambele părţi, să facem întâi instituţiile necesare şi, când vom rezolva chestia proprietăţii, să o rezolvăm astfel încât să aducă regenerarea României, iar nu să punem în pericol existenţa noastră naţională, căci un război civil este nefericierea cea mai mare"[114]. Aşadar, consolidarea naţională în numele „existenţei naţionale" şi construirea statului înaintea abordării problemei pământului – iată care erau priorităţile celor mai radicali membri ai taberei liberale. Într-adevăr, problema agrară a fost destul de ignorată până în 1907, când s-a impus spre rezolvare într-o manieră înspăimântătoare clasei politice româneşti, sub forma celei mai mari şi mai violente răscoale ţărăneşti din Europa secolului al XX-lea.

O altă cheie pentru înţelegerea noţiunii centrale de „consolidare naţională" este atitudinea liberală faţă de drepturile şi participarea politică. În mod previzibil, retorica paşoptistă abunda în referiri la naţiunea suverană (în numele căreia liberalii pretindeau să vorbească): „poporul român decide [...] poporul român vrea [...], puterea suverană vine de la Dumnezeu şi aparţine întregii ţări [...], statul român este poporul român [...]". Dar pe lângă puterea de atracţie populară a acestui tip de retorică revoluţionară, Constantin Rosetti a

fost poate singurul liberal român care a împărtăţit convingerea colegilor lui sârbi şi bulgari, cum că „în alegerile sale, majoritatea oamenilor unui popor nu poate da greş niciodată, pentru că vocea poporului e însăşi vocea lui Dumnezeu“, iar Bălcescu şi Kogălniceanu erau printre puţinii a căror noţiune de democraţie făcea un loc şi pentru satul românesc. În 1853, Brătianu argumenta că „noţiunile de naţionalitate, libertate şi democraţie sunt strâns legate“[115]. Dar sarcina de a exercita o presiune reală pentru extinderea drepturilor cetăţeneşti dincolo de segmentul urban ce constituia fieful liberalilor a fost lăsată, până la Primul Război Mondial, grupului zgomotos dar lipsit de putere al social-democraţilor români.

Toate acestea fiind spuse, nu ne mirăm să descoperim că asocierea dintre liberalism şi naţionalism – o trăsătură caracteristică pentru cazul românesc în aceeaşi măsură ca şi pentru cele ale Bulgariei şi Serbiei – a dus la adoptarea unor abordări diferite în cele trei cazuri – în ciuda faptului că legătura între schimbările sociale (contemporanii şi cei din generaţia imediat următoare preferau formularea pompoasă de „revoluţie socială“), dezvoltarea progresivă (sau modernizare) şi naţionalism (unitate naţională şi un stat naţional puternic) le era comună.

Ridicarea noţiunii de naţionalitate la nivelul a ceea ce Ion C. Brătianu a numit o „condiţie *sine qua non* a civilizării [Europei de Est]“, „un element natural şi constitutiv al umanităţii [...], prin urmare absolut necesar pentru dezvoltarea acesteia“[116] nu era o viziune originală. Puţinătatea lucrărilor liberale pe tema naţionalismului român şi a „conţinutului“ naţiunii române, în perioada anterioară războiului, este uimitoare. Aceasta nu înseamnă însă că ar lipsi dovezile strânsei conexiuni care se făcea în epocă între naţionalitate şi interesul naţional, ca principală raţiune de a exista a statului şi instituţiile liberale al căror ţel principal

era să le servească. Ion C. Duca va confirma ulterior că, pentru Partidul Liberal Român, „naţionalismul e de mai multe feluri“ – ideologic, cultural şi economic[117].

La nivel practic, fapt se profila în mod evident – începând cu deceniul opt, absorbţia normelor liberale într-un sistem de „priorităţi naţionale“ devenea din ce în ce mai vizibilă. Tocmai teama că România nu va supravieţui în competiţia internaţională i-a condus pe liberalii români la acea „trădare“ fundamentală a doctrinei liberale – transformarea proaspătului stat-naţiune într-un instrument agresiv al schimbării socio-economice. Tot ceea ce conta în fond, în acest caz şi în altele similare, era interesul naţional, nu teoria liberală, cu preceptele sale clasice. Liberalismul economic sau *laissez-faire*-ul, a explicat Ion C. Brătianu, era un precept periculos într-o o ţară ca România. El a fost inventat în Anglia, într-o perioadă când industria engleză atinsese deja faza în care „putea să învingă toate celelalte societăţi negustoreşti“. Însă dacă o ţară ca România adopta liberul schimb, ar fi rămas pe vecie „înrobită de societăţile industriale“; de aceea trebuia să-şi protejeze industria naţională, care de-abia acum făcea primii paşi. Obiectivul de a curăţa economia urbană românească de străini a decurs din aceeaşi concepţie, căci, aşa cum avertiza Brătianu, o naţiune cucerită cu armele îşi păstează încă dreptul la libertate, însă dacă este „cucerită cu mijloace economice, este distrusă pentru totdeauna, atât legal, cât şi real“[118]. Antisemitismul românesc, de pe la jumătatea secolului, provenea din acelaşi amestec de naţionalism şi analiză economică, iar argumentele sale erau mai degrabă socio-economice decât religioase sau rasiale. „Străinii“, şi evreii în primul rând, au devenit o problemă din cauza preocupării anxioase de a asigura prevalenţa „românismului“ în sectoarele cheie ale economiei pe care liberalii le considerau cruciale pentru proiectul lor de modernizare[119] .

În mod semnificativ, diversele abordări conflictuale ale arzătoarei probleme agrare se legitimau în mod similar, prin referire la efectului pe care îl puteau avea asupra unităţii naţionale. Liberalii de la 1848 considerau împroprietărirea generală o armă eficace pentru trezirea conştiinţei naţionale a ţăranilor şi a dorinţei lor de a-şi apăra patria – pentru ei nu era vorba deci în primul rând despre o problemă a raporturilor dintre moşieri şi ţărănime, ci despre una de interes naţional. După cum spunea Mihail Kogălniceanu, „Pentru ca ţara noastră să devină civilizată, trebuie să avem numeroşi proprietari, căci doar de la ei putem aştepta să aibă dragoste dragostea de patrie [...] Problema ţărănească [...] este însăşi problema naţionalităţii române“[120]. Însă, aşa cum am văzut, tot în numele „fiinţei naţionale“ şi al „regenerării României“, liberalii din parlamentul României au respins orice soluţie radicală la problema agrară. În acelaşi timp, micile loturi pe care le-au primit iobagii prin reforma din 1864 au fost declarate inalienabile pe o perioadă de treizeci de ani. Motivaţia acestei atitudini antiliberale era diferită de aceea ce stătea în spatele unor măsuri similare luate în Serbia şi Bulgaria: asemenea distribuţiei parţiale a terenurilor statului, politica în cauză avea scopul de a evita sărăcirea extremă şi, deci, radicalizarea ţărănimii. Toate aceste măsuri aparent controversate decurgeau prin urmare dintr-o ierarhizare imanent liberală a priorităţilor sociale şi politice, ceea ce ne ajută să explicăm ceea ce un cercetător provenit din Romania rurală numea „legătura intimă şi vădită dintre ridicarea statului naţional şi decăderea socială a ţărănimii“[121].

Problema egalităţii şi participării politice a fost abordată de pe poziţii bine definite. Dacă toţi liberalii români erau de acord că, pentru ca poporul să fie animat de-un „unic ţel [...] o unică voinţă, patriotismul“, era nevoie, aşa cum arăta Kogălniceanu, ca toţi să beneficieze în egală măsură de ac-

cesul la bogăţiile ţării şi de drepturi egale; şi dacă Brătianu susţinea că „stindardul naţiei, libertăţii şi democraţiei e unul şi acelaşi“ – aceasta nu însemna că promovarea egalităţii sau apărarea stindardului naţional-liberal putea fi lăsată pe seama naţiunii înseşi. În acord cu François Guizot, unul dintre primii lor mentori politici, ei preferau să respecte maxima liberală îngustă după care „puşca şi votul sunt arme puternice“: dacă nu le foloseşti cu un spirit „luminat“, pot pune în pericol întreaga societate[122].

Pentru naţionalismul liberal român, timpul reformelor radicale politice şi sociale a sosit doar odată cu incertitudinile războaielor balcanice şi primejdia unei conflagraţii europene mult mai mari. Dar a venit ca o recunoaştere a eşecului. Drama liberalismului românesc nu a constat neapărat în faptul că „premisele necesare“ succesului său ar fi lipsit în România secolului al XIX-lea, ci în aceea că el nu a reuşit niciodată să stabilească o corespondenţă între cauza liberală şi naţionalismul civic, sau între libertatea „externă“ şi cea „internă“, pe care liberalii de la sud de Dunăre puteau susţine cu tărie că o întruchipează. În România exista mai degrabă o ruptură între cele două dimensiuni, aşa cum a reieşit în 1907 şi mai târziu, în cadrul unei configuraţii politice modificate. În termenii propriei sale ideologii, naţionalismul liberal românesc s-a confruntat cu un dublu eşec: s-a dovedit incapabil să aducă probe concrete pentru ideea că clasa mijlocie reprezintă naţiunea şi de asemenea să reconcilieze marea majoritate a naţiunii române cu „ideea de stat“ – cu convingerea că statul liberal apăra în modul cel mai autentic bunăstarea şi tăria naţiunii. Tot aşa, nu a reuşit să ajungă la o identificare cu „interesele poporului“ – cu aşteptările legitime ale naţiunii pe care crease chiar el o crease. În decursul secolului al XIX-lea liberal nu s-a putut impune nici o viziune percutantă, de larg ecou, asupra naţiunii române. O asemenea viziune avea să fie oferită în

condiţiile foarte diferite cu care se confrunta România Mare după Primul Război Mondial, iar cei care au avansat-o erau tocmai rivalii naţionalismului liberal de secol XIX şi ai continuatorilor lui.

VII

În ultimă intanţă, realizarea cea mai durabilă a liberalilor balcanici s-a dovedit a fi nu mobilizarea maselor, în ciuda apelurilor ideologice şi programatice care le erau adresate acestora, sau a promovării unei oarecare politici sociale faţă de ţărănime. Consecinţa cea mai durabilă a influenţei exercitate de liberali pe scena politică balcanică a fost crearea unui sistem politic modern şi instaurarea statului-naţiune ca unică formă legitimă de putere politică, prin implementarea graduală a reformelor politice şi sociale şi cultivarea conştiinţei naţionale. În timp ce, înainte de accederea lor la putere, legitimarea politică se baza pe criterii tradiţionale (obiceiuri străvechi, stăpânire monarhică şi educaţie elitistă), după aceea politicienii au considerat necesar să-şi justifice puterea prin calitatea lor de autentici reprezentanţi ai poporului. Clasa politică, în ansamblul ei, a ajuns să se bazeze pe un unic fundament – naţiunea – şi pe un unic ideal – suveranitatea naţională. Puteau exista disensiuni doar pe terenul comun al naţionalismului înţeles în primul rând ca un sentiment generalizat de frustrare în legătură cu înapoierea socităţii şi totodată de teamă că aceasta nu putea fi depăşită decât cu preţul de a pierde identitatea naţională.

Conflictele aveau să se constituie, din acel moment, pe tema naturii specifice a naţiunii, a suveranităţii şi a intereselor naţionale, iar asemănările fundamentale dintre diversele conceptii politice moderne au fost mult mai importante decât divergenţele teoretice. În Serbia şi Bulgaria, totuşi, stânga liberală şi ramurile sale radicale, agrariene şi socia-

liste, au reuşit să preia conducerea în mod spectaculos. Prin grefarea tendinţelor şi a valorilor tradiţionalist-comunitare pe conceptul de autoguvernare populară, într-un limbaj retoric mobilizator, aceşti oameni ai stângii au reuşit să revendice în folosul lor ideea de naţiune şi să îşi impună propria viziune canonică asupra politicii. După aceea, oricine a crezut că poate fi un mai bun reprezentant al poporului decât liberalii radicali a trebuit să se definească prin raportare la acel nivel, deja înalt, al radicalismului. Mai presus de orice, această asociere a naţionalismului civic – moştenirea principală a naţionalismului liberal – cu doctrinele de stânga a constituit principala cauză pentru ascendenţa îndelungată a celor din urmă în Balcani. Tot ea explică în bună măsură cum au devenit posibile integrarea naţională şi activismul ţărănesc înainte ca ţările balcanice să fi trecut printr-o transformare socio-economică de proporţii. Deşi ar fi desigur un reducţionism să limităm explicaţia la acest aspect, ne punem întreba în ce măsură sprijinul excepţională pe care l-au acordat ţăranii români dreptei radicale interbelice a avut de-a face cu eşecul liberalismului român de a crea o sinteză asemănătoare între liberalismul „popular" şi naţionalismul civic.

În cele din urmă, purtătorii de cuvânt ai clasei mijlocii cu convingeri liberale din Balcani au fost reduşi la tăcere de purtătorii de cuvânt ai naţiunilor suverane balcanice. Acest fapt nu a fost un accident istoric, el decurgând din însăşi logica statului-naţiune pe care chiar liberalii îl creaseră: odată introdus ca element cheie al libertăţii „interioare", sistemul reprezentativ a permis afirmarea competitorilor politici care aveau să lărgească definiţia naţiunii. A urmat apoi mobilizarea politică a ţărănimii. Partidele care au urmărit acest obiectiv– printre care se numără Radicalii din Serbia, Uniunea Naţională Agrară din Bulgaria şi, ceva mai târziu, Partidul Naţional-Ţărănist din România – au reuşit să îl înde-

plinească prin radicalizarea considerabilă a conceptelor de naţiune şi suveranitate populară, introduse şi iniţial monopolizate de liberali.

(traducere de Gabriela Eftimie)

Note:

1. Atunci când mă aflam la Institutul European din Florenţa, de exemplu, am primit puţine încurajări pentru a mă ocupa de un asemenea subiect, fiind consiliată, în schimb, să îl abordez pe cel, mult mai relevant, al naţionalismului balcanic. Cu siguranţă, anumite contingenţe (geo)politice explică în bună măsură prevalenţa acestui mod de gândire. Dacă lectura socialistă a liberalismului de secol XIX obişnuia să îl prezinte fie ca pe un epifenomen al mişcărilor de „eliberare naţională", în timpul „fazei lor progresiste", fie ca pe o etichetă falsă pentru corupţia burgheză, revirimentul neoliberal ce a marcat prima jumătate a anilor 1990 a avut tendinţa de a supra evalua continuitatea tradiţiilor liberale şi a valorilor liberale „occidentale" în ţările est-europene.

2. Această abordare a dominat până acum studiile, foarte puţin numeroase, despre liberalismul balcanic: vezi, de exemplu, Victoria Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: the Case of Romanian Liberalism", în St. Fischer-Galaţi, R. Florescu, G. Ursul, eds., *Romania Between East and West. Historical Essays in Memory of Constantine C. Giurescu*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1982, pp. 269-301.

3. Brian A. Porter, „The Social Nation and Its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late-Nineteenth-Century Warsaw", în *American Historical Review* 101: 5, 1996, p. 1470.

4. Lucru adevărat şi pentru statul grec după întemeierea sa în 1830 şi cel puţin până în anii 1860, vezi Kostas Kostis, „The Formation of the State in Greece, 1830-1914", în Dogo, Marco, Guido Franzinetti, eds, *Disrupting and Reshaping. Early Stages of Nation-Building in the Balkans*, Ravenna, Longo Editore, 2002, pp. 47-64.

5. Pentru o elaborare mai amplă a acestui argument vezi Diana Mishkova, *Prisposobiavane na svobodata: modernost v Srbiia i Ruminiia prez XIX vek*, Sofia, Paradigma, 2001.

6. Vladimir Jovanović, *Uspomene*, Belgrad, BIGZ 1998, p. 67.

7. *Ibidem*, p. 38.

8. Dragomir Janković, *O političkim strankama u Srbiji XIX veka*, Belgrad, Prosveta, 1951, pp. 109-111; Jasa Prodanović, *Istorija političkih stranaka i struja u Srbiji*, vol. I, Belgrad, Prosveta, 1947, pp. 257-258.
9. Svetozar Miletić, „Istočno pitanje", în Miroslav Jerkov, ed., *Izabrani članci Svetozara Miletića*, Novi Sad, Štamparija Jovanović i Bogdanov, 1939. Publicat pentru prima oară în *Srbski Dnevnik*, 1863.
10. Slobodan Jovanović, *Druga vlada Miloša i Mihaila, 1858-1868*, Belgrad, Geca Kon, 1933, p. 282.
11. Jevrem Grujić, „Obzor drzave", *Neven Sloge*, Belgrad, *Družina mladeži srbske*, 1849, pp. 171-172.
12. *Ibidem*, pp. 175-180.
13. Miletić, „Istočno pitanje".
14. Jevrem Grujić, *Zapisi Jevrema Grujića*, vol. II, Belgrad, 1923, p. 71.
15. Cea mai completă elaborare intelectuală a liberalismului sârbesc pe această linie se găseşte în scrierile lui Vladimir Jovanović. Vezi Milan Subotić, *Sricanje slobode*, Niş, Gradina, 1992, pp. 85-92.
16. Slobodan Jovanović, *Vlada Milana Obrenovića*, vol. I, Belgrad, Geca Kon, 1934, p. 44.
17. Jevrem Grujić, Milovan Janković, *Slaves du Sud ou le peuple Serbe avec les Croates et les Bulgares*, Paris, 1853. Republicat în Nikola Pavlovič, ed., *Etnografski zapisi Jevrema Grujića: kritičko izdanje i prevod neobjavljene arhivske grade*, Belgrad, *Srpska akademija nauka i umetnosti*, 1992.
18. Vezi Gale Stokes, *Legitimacy through Liberalism: Vladimir Javanović and the Transformation of Serbian Politics*, Seattle, University of Washington Press, 1975. Stokes, 1975.
19. Vladimir Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation or the Regeneration of Eastern Europe by the Reconstitution of the Nationalities*, Geneva-Londra, Trubner & Co., 1871, p. 103.
20. *Ibidem*, p. 103 şi urm.
21. Jovan Miličević, „Prilog poznavanju porekla srbijanskog parlamentarizma", în *Zbornik filosofskog fakulteta*, 9: 1, 1970, pp. 614-15.
22. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
23. Apud Milan Subotić, *Sricanje slobode*, Niş, Gradina, 1992, p. 91.
24. Vladimir Jovanović, *Osnovi snage i veličine srbske*, Novi Sad, Platonova štamparija, 1870, p. 50. Teoria liberală a istoriei sârbeşti este cel mai bine elaborată în Vladimir Jovanović, *Serbian Nation and the Eastern Question*, Londra, 1866.
25. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
26. *Ibidem*.
27. Cele mai complete abordări ale liberalismului sârbesc sunt Stokes, *Legitimacy through Liberalism* şi Subotić, *Sricanje slobode.*

28. O asemenea ruptură discursivă este mai relevantă pentru „liberalismul-la-putere“ de scurtă durată al progresiştilor sârbi care, împreună cu regele Milan, au avansat o versiune mult mai elitistă şi occidentalistă de liberalism, apropiată de cea a liberalilor români. Vezi, de exemplu, Andrej Shemyakin, „Serbiya na perelome. Obretenie nezavisimosti i problema modernizatsii“, *Tokovi istorije*, vol. 1-2, Belgrad, INIS, 2000, pp. 19-46.
29. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
30. Subotić, *Sricanje slobode*, p. 156, formulează o idee asemănătoare atunci când numeşte această sinteză „modernitatea înapoierii“.
31. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
32. „Iztalkuvanieto“, în *Makedoniya* 1: 12, 18 feb. 1867.
33. „Lyubopitstvoto i dlazhnostite“, în *Makedoniya* 1: 13, 1 apr. 1867; „Minaloto, segashnoto i budushteto“, în *Makedoniya* 3: 3, 14 dec. 1868.
34. „Nakade navalyat narodite v Evropa“, în *Makedoniya* 1: 33, 15 iulie 1867.
35. „Politicheskii duh na savremennata istoriya“, în *Makedoniya* 1: 35, 29 iulie 1867; „Narodnost“, în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.
36. „Obshtestveniya red i svobodata“, în *Makedoniya* 1: 11, 11 feb. 1867.
37. „Prakticheskata svoboda“, în *Makedoniya* 2: 51, 18 noiem. 1868.
38. „Postanovleniyata i naredbite za napredvane“, *Makedoniya* 2: 38, 17 iulie 1868.
39. „Ot samolyubieto li ili ot nevezhestvoto iztichat niskite raboti?“, în *Makedoniya* 4: 71, 4 aug. 1871.
40. „Obrazovanieto“, în *Gayda* 3: 10, 15 mai 1866; „Narodnoto obrazovanie i narodnoto duhovenstvo“, în *Makedoniya* 1: 51, 18 noiem. 1867; „Narodno vazpitanie“, în *Makedoniya* 2: 4, 23 dec. 1867.
41. „Uchenieto i industriyata“, în *Makedoniya* 4: 23, 7 feb. 1870; „Narodnost“, în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.
42. „Uchenieto i industriyata“, *Makedoniya* 4: 23, 7 feb. 1870.
43. După cum îşi exemplifică Slaveykov teza: oricât de importante şi respectate erau reformele lui Petru cel Mare, formele lor străine au adus rezultate numai printre cei aparţinând „Rusiei oficiale“, în vreme ce poporul rus a continuat să trăiască într-un „vis letargic“. Vezi „Postanovleniyata i naredbite za napredvane“, în *Makedoniya* 2: 38, 17 iulie 1868.
44. „Vsintsa nashi za nas si“, în *Makedoniya* 1: 33, 15 iulie 1867.
45. „Gradovete i selata edni za drugi“, în *Makedoniya* 3: 50, 1 noiem. 1869.
46. „Petna v nashiya obshtestven zhivot“, în *Makedoniya* 5: 4, 26 ian. 1871.
47. *Chtlalishte* 3: 1, 1872; 3: 31,1872. Cu siguranţă, existau şi atitudini de respingere completă a importurilor culturale (îmbrăcăminte, dansuri,

maniere de exprimare, neologisme), de pe o poziţie tipic slavofilă, în numele conservării patriarhalismului. Vezi, de exemplu, cazul lui Rajko Zhinzifov.
48. „Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology", în *Ethnologia Balkanica* 2, 1998, p. 113.
49. *Gayda* 3: 7, 1 apr. 1866 (*Sachineniya*, vol. V, p. 229).
50. *Chtlalishte* 3, 1872-1873, pp. 335-336.
51. „Otechestvolyubie, Rodolyubie i chovekolyubie", în *Gayda* 3: 15-16, 1 şi 15 aug. 1866.
52. „Narodnost", în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.
53. „Opravdanie i svestyavane", în *Makedoniya* 2: 11, 10 feb. 1868.
54. „Opravdanie i svestyavane", în *Makedoniya* 2: 6, 9, 10, 11, ian.-feb. 1868.
55. „Narodnoto mnenie", în *Makedoniya* 1: 58, 19 aug. 1867.
56. „Narodnoto obrazovanie i narodnoto duhovenstvo", în *Makedoniya* 1: 51, 18 noiembrie 1867; „Dvete kasti i vlasti", în *Makedoniya* 6: 18, 27 iulie 1872.
57. *Svoboda* 1: 32, 27 iun. 1870; 2: 26, 10 dec. 1871.
58. *Svoboda* 1: 14, 5 feb. 1870; 1: 30, 10 iun. 1870; 1: 49, 11 noiem. 1870; 1: 51, 2 dec. 1870; 1: 35, 22 iulie 1870; 2: 9, 27 feb. 1871.
59. *Svoboda* 1: 42, 16 sept. 1870.
60. *Svoboda* 2: 11, 13 martie 1871; „Shto iskat balgarite", în *Svoboda* 1: 27, 14 mai 1870.
61. *Zastava* 4: 35, 1869 (*Sabrani sachinenija*, vol. VII, p. 58); *Svoboda* 1: 11, 1870.
62. „Kakvo e Prosveskenije?", în *Nezavisimost* 3: 39, 16 iun. 1873.
63. *Svoboda* 1: 18, 5 mar. 1870; 1: 9, 4 ian. 1870; 1: 20, 22 mar. 1870; 1: 44, 30 sept. 1870; 2: 3, 17 ian. 1870.
64. *Svoboda*, II, 14, 3 apr. 1871; I, 42, 16 sept. 1870.
65. „Moi bratya", în Narodnost 2: 16, 9 mar. 1869; *Svoboda* 1: 4, 26 nov. 1869; 1: 7, 17 dec. 1869; 2: 8, 20 feb. 1871.
66. *Svoboda* 1: 11, 18 ian. 1870; 1: 4, 26 nov. 1869; *Nezavisimost* 4: 41, 27 iulie 1874.
67. *Svoboda* 1: 3, 19 nov. 1869.
68. „Kakvo ni tryabva?", în *Zastava* 4: 32, 14 mar. 1869.
69. *Svoboda* 1: 32, 27 iun. 1870.
70. *Libertatea* 3, 20 ian. 1871; *Svoboda* 2: 24, 27 nov. 1871.
71. *Zastava* 4: 31, 7 mar. 1869.
72. Ljuben Karavelov, *Sabrani sîchineniya*, vol. VI, Sofia, Balgarski pisatel, 1985, p. 77.

73. *Kiril and Metodii, balgarski prosvetiteli*, Bucureşti, 1875, p. 1.
74. „Krivorazbranata civilizatsija", în *Svoboda* 2: 20, 1871.
75. Petko R. Slaveykov, „Za obrazovaniieto na naroda", în *Makedoniya* 2: 14, 2 mar. 1868.
76. „Osnovnite uchilishta i darzhavite", în *Makedoniya* 4: 79, 8 sept. 1870.
77. *Svoboda* 3: 2, 8 iulie 1872; *Nezavisimost* 4: 41, 27 iulie 1874.
78. *Libertatea*, 3, 20 ian. 1871.
79. *Svoboda* 1: 45, 7 oct. 1870.
80. *Makedoniya* 5: 1, 1871.
81. *Makedoniya* 2: 2, 11 ian. 1871.
82. *Makedoniya* 3: 19, 5 apr. 1869.
83. „Obshtestveniya nash zhivot", în *Makedoniya* 5: 39, 1871.
84. *Protokolite na Uchreditelnoto Narodno Sabranie v Tîrnovo*, *Plovdiv* etc., 1879, pp. 265-266.
85. Vezi contribuţia lui Maciej Janowski la volumul de faţă [Maciej Janowski, „Marginal or Central? The Place of the Liberal Tradition in Nineteenth-century Polish History", în Iván Zoltán Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Budapesta, Central European University Press, 2006, pp. 239-271].
86. Pentru cele mai recente interpretări de acest fel, vezi Gheorghe Platon, „Societatea românească între medieval şi modern", în Gh. Platon, V. Russu, Gh. Iacob, V. Cristian, I. Agrigoroaiei, *Cum s-a înfăptuit România modernă*, Iaşi, Editura Universităţii „Al. I. Cuza", 1993, pp. 21-22, 24-25, 29-31; Florin Constantiniu, *Constantin Mavrocordat*, Bucureşti, Editura Militară, 1985, p. 17; Keith Hitchins, *The Rumanians, 1774-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 54-57.
87. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne* [1925], vol. I-III, Bucureşti, Minerva, 1972, p. 92.
88. Bălcescu, 1967, p. 279.
89. Aşa cum a arătat Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti (1369-1878)*, München, Jon Dumitru Verlag, 1987, p. 101: „marea boierime era interesată de progresul oraşului, dar nu de al orăşenimii, de care uneori reuşeşte să facă complet abstracţie".
90. Nicolae Bălcescu, „Mersul revoluţiei în istoria românilor" [1850], în *Opere*, vol. 2, ed. de G. Zane şi Elena G. Zane, Bucureşti, Editura Academiei, 1982.
91. *Ibidem.*
92. Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, p. 478.
93. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State", p. 277. Vezi şi Carlton J. H. Hayes, *A Generation of Materialism, 1871-1900*, New York, Harper Torchbooks, 1963, p. 49.

94. Apud Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, p. 122.
95. Ion C. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. I., Bucureşti, Cartea Românească, 1938, pp. 21-22.
96. I. C. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. VIII, p. 178; vol. IV, p. 31.
97. Sorin Antohi, „Romanian and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Onthology“, în *Tr@nsit-Virtuelles Forum* 21, 2002, accesibil la *http://www.iwm.at/t-21txt8.htm*.
98. Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti*, pp. 79-80. Vezi şi Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, Humanitas, 1977, pp. 30-32, 36-37. Istoricii critici de felul lui Mihail Kogălniceanu nu erau nici ei imuni faţă de tentaţia de căuta o poziţie privilegiată pentru români în istoria universală (vezi Boia, Boia, *Istorie şi mit*)
99. Nicolae Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, Iaşi, Junimea, 1988, p. 14.
100. „Vechii boieri nu se temeau de republica franceză [...] pentru că făcuseră boieri noi din slujitorii lor şi le dăduseră pe fiicele şi nepoatele lor de neveste“, vezi Ion Eliade Rădulescu, *Echilibrul între antiteze*, vol. I, Bucureşti, Editura Minerva, 1916, pp. 85, 133.
101. Privind înapoi către această perioadă a carierei sale politice, Vladimir Jovanović putea spune: „Dacă vroiam să devenim o parte a marii mişcări naţionale ce însufleţea atunci Europa, trebui să ne deşteptăm poporul, căci un popor care doarme nu poate nutri nici o speranţă“. Vezi Slobodan Jovanović, *Moji savremenici-Vladimir Jovanović*, Windsor, Avala Printing & Publishing, 1961, p. 32.
102. Antohi, „Romanian and the Balkans“.
103. Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti*, pp. 84-85.
104. Ion C. Brătianu a dezvoltat pe larg această teză într-o cuvântare din timpul campaniei electorale a anului 1883. Vezi Apostol Stan, *Ion C. Brătianu şi liberalismul român*, Bucureşti, Globus, 1993, pp. 390-391.
105. Mihail Kogălniceanu, „Cuvânt de deschidere la Academia Mihăileană“ [1843], în *Scrieri literare, istorice, politice*, Bucureşti, Tineretului,1967, p. 173.
106. Apud Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, p. 149.
107. Petre P. Carp, *Discursuri*, vol. I, Bucureşti, Socec, p. 202.
108. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State“, p. 282.
109. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. I., p. 159.
110. Apud Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, pp. 192-193. Vezi şi Georgescu, *Istoria ideilor politice româneşti*, pp. 101-102.
111. Constantin Gane, *P.P. Carp şi locul său în istoria politică a ţării*, vol. I., Bucureşti, Editura Ziarului Universul, 1936, p. 194.

112. Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie. O critică a civilizaţiunii moderne*, Bucureşti, Minerva, 1910, p. 85.
113. Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. 2, ed. de G. Zane şi Elena G. Zane, Bucureşti, Editura Academiei, pp. 151-162.
114. Apud Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, p. 194.
115. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. I., p. 471.
116. *Ibidem*, p. 472.
117. Ion G. Duca, „Doctrina liberală“, în *Doctrinele partidelor politice. 19 prelegeri politice organizate de Institutul Social Român*, Bucureşti, Institutul Social Român, 1924, pp. 103-105.
118. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. I., pp. 249-250; vol. II, pp. 1, 159.
119. Vezi William Oldson, *A Providential Anti-Semitism. Nationalism and Polity in Nineteenth Century Romania,* Philadelphia, American Philosophical Society, 1991, pp. 139-164.
120. Apud Andreia Roman, *Le populisme quarante-huitard dans les principautés roumaines,* Bucarest, Les Éditions de la Fondation culturelle roumaine, p. 56.
121. David Mitrany, *The Land and the Peasant in Romania. The War and Agrarian Reform (1917-1921)*, Londra, H. Milford, 1930, p. 568.
122. Mihail Kogălniceanu, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1959, pp. 28-45; I. C. Brătianu, *Acte şi cuvântări*, vol. II, pp. 217-218.

Periodice de epocă utilizate:

Chtlalishte, 1872
Gayda, 1864-1866
Libertatea, 1871
Makedoniya, 1867-1871
Narodnost, 1869
Nezavisimost, 1873-1874
Svoboda, 1870-1872
Zastava, 1869

Rusia şi Polonia: identităţi colective în oglinzi paralele. Reflecţii asupra unei cărţi

A. S. Stîkalin

Studiul imaginii pe care şi-o formează popoarele vecine unul despre celălalt – reprezentare care ia naştere în urma îndelungatelor contacte istorice dintre ele – a devenit, în ultima perioadă, una dintre direcţiile de cercetare de perspectivă, din domeniul istorico-cultural, aptă – prin amplele probleme puse şi prin rezolvarea lor – să grupeze oameni de ştiinţă cu diferite specialităţi: istorici, filologi, folclorişti, etc. O mărturie în această direcţie o reprezintă, în special, cooperarea fecundă dintre specialiştii ruşi şi polonezi, care, în ultimul deceniu şi prin forţe proprii, au pregătit un şir întreg de lucrări colective, între care şi culegerea de studii analizată de noi şi care reprezintă una dintre contribuţiile cele mai valoaroase ale genului[1].

Evident că, mult timp înainte de aparţia acestor lucrări, experienţa raporturilor dintre cele două popoare – experienţă bogată în fapte şi evenimente, contradictorie şi plină de confruntări dramatice – a devenit, în diversele ei manifestări, obiectul unei ample istoriografii[2]. Dar, graţie importanţei explorărilor empirice ulterioare, nivelul de dezvoltare atins de polonistica rusă (ca şi de rusistica poloneză) permite rezolvarea unor probleme destul de complicate. Este vorba, în special, de elaborarea unei metode „imagologice“ în studierea relaţiilor bilaterale culturale. Cât de con-

stante sunt reprezentările imaginile (stereotipurile), despre Rusia şi ruşi, care s-au format în conştiinţa naţională poloneză şi cele apărute în conştiinţa naţională rusă referitoare la Polonia şi polonezi, ca rezultat al raporturilor multiseculare dintre cele două popoare? Cum s-au modificat aceste stereotipuri odată cu diversificarea relaţiilor şi dobândirea unei noi experienţe istorice de către cele două popoare? Cum s-au reflectat ele în operele culturii spirituale a celor două popoare? Încercări serioase de a răspunde la acesta precum şi la alte probleme necesită reînnoirea şi perfecţionarea instrumentarului ideologic, cu atât mai mult cu cât formele de manifestare ale stereotipurilor – atât la nivelul culturii populare, cât şi la cel al culturii intelectuale – sunt extrem de diverse[3]. Totodată, în fiecare caz concret, specialistul care se ocupă de istoria culturii este nevoit să pună în lumină reprezentările persistente ale popoarelor – unul despre celălalt – precum şi corelarea dintre momentul subiectiv şi cel obiectiv. Abia dacă mai trebuie demonstrat că stereotipurile etnice se află într-o relaţie intermediară cu realitatea istorică, caracterizând, probabil, într-o mai mare măsură, tipul de mentalitate pe care-l generează, decât obiectul reflectării sale. Contravenind, adesea, faptelor (*istorice – n. trad.*), stereotipurile au, totuşi, un rol activ în formarea conştiinţei unor întregi generaţii. Ele devin, în special, un factor puternic şi subiectiv al procesului istoric.

Odată cu schimbarea condiţiilor sociale, stereotipurile pot, evident, evolua, pot dobândi noi semnificaţii, păstrând, în acelaşi timp, esenţa sensului lor semantic; se pot actualiza în anumite momente ale istoriei, şi, mai ales, în situaţii conflictuale. Prezenţa în memorie a conflictelor precedente, reprezentările constante despre alte popoare şi ţări, născute de această memorie, au fost intens exploatate, în toate timpurile, de politică şi ideologie prin intermediul propagandei, mai ales când era vorba despre relaţiile cu vecinii. Şi aceasta deoarece pe fundalul apropierii etnice, al înrudirii lingvistice şi

al vecinătăţii geografice deosebirile culturale şi confesionale acţionează – aşa cum în repetate rânduri s-a remarcat în literatura de specialitate – cu o puternică expresivitate.

Trebuie să fim de acord cu A.V. Lipatov potrivit căruia „coexistenţa forţelor centrifuge şi centripete într-o zonă cu un caracter etnogenetic clar nu este nicidecum un domeniu al slavilor“ (p. 8); în această privinţă pot fi aduse nu puţine exemple din istoria popoarelor aparţinând grupurilor lingvistice germanice şi romanice. În lumea slavă se menţine o profundă izolare confesional-culturală între popoare, unele foarte apropiate chiar din punct de vedere lingvistic – cum ar fi, de exemplu, între sârbi şi croaţi –, fapt care a provocat confruntarea lor politică şi a relevat caracterul neviabil – cel puţin din punctul de vedere al duratei lungi istorice – al proiectelor privind statalitatea iugoslavă, elaborate în teorie şi care, pe hârtie, s-au dovedit excelente. Pe de altă parte, însăşi existenţa ideii iugoslavismului (şi a cehoslovacismului, la vremea sa) şi, mai ales, transpunerea lor în viaţă cu succes, în condiţii istorice concrete, ne amintesc de tendinţele centripete din interiorul lumii slave, care s-au manifestat, de regulă, în momente când ameninţările externe, în special cea germană, erau prezente[4].

În privinţa contradicţiilor ruso-poloneze, înstrăinarea celor două popoare, manifestată din timpuri străvechi, a lăsat o puternică amprentă – în ultimele patru secole – asupra istoriei fiecăreia dintre cele două ţări, ea fiind vizibilă şi astăzi în relaţiile dintre cele două state. Trebuie admis faptul că „îndelungata tradiţie a unei vecinătăţi dificile nu putea să nu se repercuteze asupra psihicului şi a mentalităţii poloneze; nu putea să nu sădească în conştiinţa polonezilor un complex al inamicului şi să favorizeze apariţia unui sindrom al «ameninţării de la Est», care, în viziunea noastră, s-a întruchipat în dorinţa de a intra în NATO“ (p. 10). În plus, potrivit lui A.V. Lipatov, referitor la polonezi, în cazul de faţă poate fi

vorba nu atât de un act agresiv, cu caracter antirus (după cum anumite persoane presupun în Rusia), ci, mai degrabă, de o nouă tentativă de autoeliberare de complexele de teamă faţă de Est, care sunt încă prezente.

Reprezentările constante despre polonezi în Rusia şi despre ruşi în Polonia îşi au originile în secolul al XVI-lea[5]. Momentul de cotitură dintre cele două comunităţi, apropiate din punct de vedere etnic, s-a manifestat în plan confesional. Diferenţierea istorico-culturală a popoarelor Europei, printre care şi a slavilor, a fost determinată de schisma din sânul creştinătăţii şi de delimitarea ulterioară a sferelor bizantină şi latină în cadrul civilizaţiei europene. Şi atitudinea faţă de polonezi în Rusia secolului al XVI-lea (în scrisorile lui Ivan cel Groaznic şi alte documente ale gândirii sociale) a fost, într-o mare măsură, condiţionată de înclinaţia acestora spre o altă (aici cu sensul de „falsă“!) credinţă[6].

Diferenţele dintre formele de statalitate au ajutat, de asemenea, la conştientizarea deosebirilor dintre Rusia şi Polonia. Analiza moştenirii epistolare a lui Ivan cel Groaznic demonstrează că primul ţar rus se raporta extrem de negativ la democraţia nobiliară, văzând în alegerea regelui (şi, în plus, pentru o durată limitată de timp), jocul hazardului, adică o sursă a slăbiciunii şi relativităţii puterii: suveranul ales, potrivit logicii monarhului rus, nu era independent în afacerile sale, libertatea sa fiind îngrădită de arbitrajul nobililor care l-au ales. Totodată, reflecţiile lui Ivan cel Groaznic cu privire la caracterul puterii au devenit parte a reprezentărilor sale despre proiectul divin şi voinţa populară. Încălcând ordinea lumească întemeiată de Dumnezeu, statul polonez şi, personal, regele se aflau în afara graniţelor sistemului de valori creştine. De cealaltă parte, şi în conştiinţa elitei politice a Republicii Poloneze deosebirea dintre cele două sisteme de stat era interpretată într-un mod cu totul diferit: libertatea poloneză, încă din acea vreme, se opunea scla-

viei şi despotismului rus. De asemenea, nu întotdeauna se lua în considerare faptul că o autoritate centralizată în Europa secolului al XVI-lea, chiar şi în secolul al XVII-lea, reprezenta, mai degrabă, o regulă, iar Polonia una dintre puţinele excepţii.

Pentru a fi obiectivi, trebuie afirmat că o parte a tradiţiilor privind statalitatea rusă nu se afla în câmpul vizual al polonezilor. Este vorba, în special, despre sistemul politic al oraşului Marele Novgorod, din secolele XIV-XV, care avea destul de multe în comun cu orânduirea de stat existentă în Polonia, în secolele XVI-XVII (democraţia nobiliară, care îngrădea autoritatea regelui). În Rusia, însă, această tradiţie a avut de suferit ca urmare a presiunilor exercitate de către autoritatea monarhului (*a marelui cneaz şi, ulterior, a ţarului – n. trad.*). În Polonia, aceleaşi realităţi, apropiate din punct de vedere tipologic, au continuat să supravieţuiască, dând naştere „unei mentalităţi specifice a societăţii civile, în cadrul aceleiaşi categorii sociale“ (p. 85). La aceasta se poate adăuga faptul că, în virtutea particularităţilor sistemului său politic, Polonia a devenit – încă din timpul lui Andrei Kurbskii – adăpost pentru persecutaţii din Imperiul Rus. Pentru a evita simplificările involuntare din analiza stereotipurilor privind felul cum era percepută Polonia în Rusia de dinainte de Petru cel Mare, este necesar să se aibă în vedere următorul aspect: în conştiinţa colectivă rusă exista, de asemenea, chiar şi la periferie, un model al Poloniei (care includea şi Marele Cnezat al Lituaniei) mult mai liber, mai civilizat şi care se deosebea printr-o mai mare toleranţă religioasă decât cea din Rusia, o Polonie unde îşi căutau şi îşi găseau refugiul cei care nu doreau să se împace cu tirania moscovită (alături de Andrei Kurbskii pot fi adăugaţi primul tipograf Ivan Feodorov şi ereticul liber cugetător Teodosie Kosov).

În pofida faptului că apartenenţa la confesiuni şi la sisteme de organizare politică diferite a determinat, într-adevăr,

încă din perioada Evului Mediu, diferenţierile de la nivel mental dintre polonezi şi ruşi, atracţia reciprocă dintre cele două culturi nu trebuie omisă. În pofida stării conflictuale inter-confesionale, sferele de influenţă culturală latină şi bizantină „nu s-au dovedit a fi de nepătruns, fie şi ca urmare a comuniunii originare de valori creştine şi a culturii universale (transnaţională) a Europei, bazată pe ele“ (p. 8). Instabilitatea social-politică din perioada „vremurilor tulburi“, de la începutul secolului XVII, au obligat elita politică să renunţe, într-o anumită măsură, la reprezentările anterioare privind caracterul de sine stătător al Rusiei ca „a treia Romă“, şi să privească la Occidentul „eretic“ pentru a cauta căi de ieşire din criza care se prelungea. Mult mai ample decât în epoca lui Ivan cel Groaznic şi Boris Godunov, deschiderea spirituală şi năzuinţa elitei politice ruse spre cunoaşterea lumii exterioare, au contribuit la creşterea receptivităţii faţă de cultura europeană din acea perioadă, influenţa Republicii Poloneze – devenită pentru ruşi un fel de anticameră a Occidentului – fiind, în secolul al XVII-lea, puternică şi variată. Tocmai prin intermediul barocului polonez, cultura Moscovei s-a înscris în contextul european, fapt care a însemnat nu numai împrumutarea formelor exterioare (din punct de vedere arhitectural, decorativ etc.). Conştientizarea alterităţii culturii catolice a constituit, din ce în ce mai puţin, o piedică pentru atracţia faţă de orientările axiologice, elaborate de Occidentul latin: personalism, primatul personalităţii. Astfel, apariţia în conştiinţa rusă a percepţiei de sine este inseparabilă de influenţa poloneză, fapt care poate fi urmărit foarte bine în operele beletristice. În pofida caracterului religios al culturii ruse din perioada premergătoare lui Petru cel Mare, care a determinat considerabil perceperea Poloniei prin prisma divergenţelor confesionale cu Rusia, odată cu extinderea contactelor bilaterale s-a format o imagine mult mai complexă a acestei ţări şi a locuitorilor ei.

În perioada petrină şi post-petrină, Rusia se afirmă în rândul puterilor europene în momentul în care Polonia, dimpotrivă, pierde poziţiile deţinute anterior. În mod corespunzător, importanţa direcţiei poloneze din politica externă rusă se diminuează: statutul Poloniei în Europa şi forţa ei politico-militară au oferit, tot mai puţin, motive de nelinişte Sankt Petersburg-ului. Toate acestea au generat în rândul cercurilor conducătoare sentimentul superiorităţii Rusiei în raport cu Polonia şi, în special, al unui sistem politic în raport cu celălalt. Potrivit interpretării lor, ideologii lui Petru cel Mare evidenţiau în mod constant superioritatea asbolutismului asupra egocentrismului de şleahtă şi a democraţiei nobiliare cu anarhia individualistă caracteristică ei, în detrimentul interesului general[8]. Cu timpul, atitudinea arogant-dispreţuitoare a elitei aristocrat-birocratice ruse faţă de regimul de stat din Polonia s-a amplificat, iar această percepţie s-a răspândit tot mai mult în rândul aristocraţiei ruse. La aceasta a contribuit şi Războiul de Şapte Ani (1756-1763), care a arătat clar întregii Europe slăbiciunea Republicii poloneze, al cărei regim politic se identifica tot mai des cu anarhia şi neputinţa. Extinderea privilegiilor aristocraţilor de către Ecaterina a II-a, a făcut „ca, în viziunea lor, statutul de stare socială al moşierilor ruşi să fie mult mai preţuit decât libertatea nobililor polonezi“[9]. Percepţia privind avantajele formei ruse de guvernare, de asemenea, s-a consolidat. Critica artistocratică a absolutismului, care făcea apel la Polonia ca la ţara unde sunt pe deplin respectate drepturile aristocraţilor, şi-a pierdut fundamentul.

„Niciodată atotputernică, republica nobiliară este permanent redusă (*teritorial – n. trad.*) şi, treptat, la sfârşitul secolului al XVIII-lea, este ştearsă de pe harta politică a Europei de către vecinii săi, monarhiile absolutiste“ (p. 88). După cum just remarcă A.V. Lipatov, un pretext decisiv pentru lichidarea definitivă a Poloniei a fost Constituţia din

anul 1791, ce i-a alarmat pe vecinii săi absolutiști, care, nu fără motiv, vedeau în acest cod legislativ manifestarea ideilor Revoluției Franceze. De atunci, vreme de aproape 150 de ani, viața socială a națiunii poloneze va fi inclusă într-un sistem de coordonate al unei statalități străine și lipsită de tradiție pentru ea, și, din acel moment, condițiile de existență ale națiunii au fost create pentru prima oară, pentru sute de ani, nu de către polonezii înșiși. Polonezii și, în special aceia care s-au aflat în zona rusă a Poloniei nu au putut (sau au reușit într-o foarte mică măsură) „să se integreze într-o altă sferă a culturii, să o asimileze din punct de vedere ideologic și, cu atât mai mult, confesional deoarece în spatele lor se afla nu numai o amplă istorie de existență autonomă și, în același timp, de mare putere în spațiul geopolitic occidental, care avusese un rol special și îndeobște recunoscut de avanpost și, în același timp, de avangardă a Bisericii catolice și culturii latine, ci și un sistem special al democrației nobiliare" (p. 25). Tocmai în virtutea acestei tradiții democratice nobiliare și a mentalității generate de ea[10] apar o multitudine de probleme legate de transformarea nobilimii poloneze, mai ales a elitei, în supuși loiali ai unui imperiu străin lor. Lupta pentru supraviețuire a unei națiuni lipsite de statalitatea sa și identificarea modalităților de autoconservare devin o dominantă a istoriei poloneze, mai ales pentru că, de-a lungul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, problema poloneză și-a păstrat însemnătatea internațională, rămânând, potrivit formulei lui A.V. Lipatov, unul din „punctele nevralgice" ale politicii europene.

Cele trei împărțiri ale Poloniei (1772, 1793, 1795) au determinat, astfel, pentru multe decenii, vectorul de evoluție al relațiilor ruso-poloneze. Antinomia în plan etnic, confesional și mental a acționat ca un puternic stimulator în relațiile oficiale ale Petersburg-ului cu celelalte minorități etnice ale imperiului[11]. Reprimând, prin politica promovată,

sentimentele naţionale ale polonezilor, autorităţile imperiale nu au făcut altceva decât să le întărească, suflând, astfel, în cărbunii încinşi ai conştiinţei naţionale. Astfel, Rusia apare în mentalul colectiv polonez într-o nouă lumină: nu numai ca purtătoare a originilor despotice orientale, de neacceptat pentru statalitatea poloneză, ci şi ca una dintre potenţialele surse de ameninţare externă. În Rusia este văzut adevăratul asupritor şi cotropitor. Neîncrederea şi chiar adversitatea faţă de ruşi, izvorâte din experienţa istorică conflictuală de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, au devenit elementul durabil al conştiinţei naţionale poloneze, în timp ce în conştiinţa naţională rusă aceiaşi experienţă era evaluată într-un mod cu totul diferit, rezultatul fiind formarea imaginii Poloniei ca aceea a unui vecin sângeros, pregătit în permanenţă să lovească pe la spate. Astfel, luând prea puţin în considerare specificul polonez şi neţinând cont de specificul mentalităţii poloneze, autocraţia rusă, a creat ea însăşi problema poloneză, care avea nu numai o dimensiune politico-culturalo-confesională, ci şi una psiho-socială.

Este adevărat că, la începutul secolului al XIX-lea a existat o perioadă care putea prevesti o altă evoluţie a evenimentelor. După cea de-a treia împărţire a Poloniei, polonezii din zona aflată sub ocupaţie rusă au primit cele mai multe libertăţi: limba poloneză a continuat să se folosească în instituţii şi în educaţie, s-au menţinut unele elemente ale autoguvernării şleahtei. La insistenţele ţarului, Congresul de la Viena, din anul 1815 a consacrat în planul dreptului internaţional existenţa Regatului Polonez ca entitate statală autonomă, aflată în compunerea Imperiului Rus (în frunte cu Alexandru I, în calitate de monarh constituţional). Cu toate acestea, relaţiile dintre autorităţile ţariste şi elita poloneză nu au fost dintre cele mai bune, fapt care a avut ca urmare declanşarea revoltei din 1830. În cele din urmă, autonomia

a fost lichidată, universităţile din Varşovia şi Vilnius au fost închise şi a fost introdusă starea de război, care a fost menţinută pentru mulţi ani. Pe fondul unei presiuni din ce în ce mai mari, unica şi inevitabila formă de manifestare a spiritului naţional a reprezentat-o confruntarea activă.

Potrivit cunoscutului istoric rus N. I. Kostomarov, revolta din 1830 „a trezit inimile şi minţile în Rusia", speriind societatea cu „fantoma destrămării statului"[12]. În pofida idealurilor sale de tinereţe, A. S. Puşkin a preferat să vadă în aceste evenimente nu un avânt byronian, ci, mai ales, o ameninţare la adresa statalităţii ruse[13]. Reacţionând la evenimentele ce aveau loc în partea poloneză aflată în cadrul Imperiului Rus, A. S. Puşkin, în cunoscutele sale poezii *Defăimătorilor Rusiei* şi *Aniversarea bătăliei de la Borodino*, nu se adresa atât conaţionalilor săi sau polonezilor, ci Europei Occidentale, care urmărea iritată evenimentele din estul continentului şi care nu se zgârcea la comentarii, fapt ce i se părea umilitor omului de cultură rus, educat în spiritul aceloraşi idealuri iluministe. Făcând apel la opinia publică europeană să se abţină de la amestecul în treburile „de familie", Puşkin s-a lipsit de un vot hotărâtor („lăsaţi-i, este o ceartă a slavilor, între ei"). Din poezia *Aniversarea bătăliei de la Borodino* răzbat temerile privind pierderea Ucrainei, Bielorusiei şi a Regatului Lituanian de către Rusia, fiind, astfel, vorba, în primul rând, de moştenirea Marelului Regat Lituanian, măr al discordiei dintre Polonia şi Rusia. Într-o scrisoare din anul 1831, către P.A. Viazemski, poetul şi-a exprimat punctul de vedere într-un mod conceptual, care şi-a găsit o exprimare mult mai expresivă în următoarea formulă literară: „pentru noi, revolta din Polonia este o afacere de familie, o ceartă veche, moştenită; noi nu o putem judeca după impresiile europene" (p. 105).

Potrivit lui A.V. Lipatov, în spatele formulei „ceartă de familie" se ascunde o poziţie de stat (cu alte cuvinte, de mare

putere). Sprijinind demersurile oficiale ale Rusiei în conflictul polonez, geniul rus – afirmă A.V. Lipatov – „şi-a împlântat pumnalul său poetic în rana sângerândă a Poloniei, strivită de oastea vitează a marii puteri“ (p. 93). Un astfel de demers nu poate fi înţeles în afara gândirii imperiale ruse. Potrivit concepţiei propuse de A.V. Lipatov, pentru percepţia rusă asupra lumii şi pentru conştiinţa rusă, mai ales în perioada deceniilor de maximă supremaţie a Imperiului Rus, supunerea deplină a individului instituţiilor puterii şi, în special, ţarului autocrat, aflat în vârful ierarhiei, era determinantă. Această idee, conform lui Lipatov, a dobândit expresia clasică în *Istoria Statului Rus*, a lui N. M. Karamzin, şi în *Călăreţul de aramă*, al lui A. S. Puşkin. Poziţia lui Puşkin faţă de evenimentele din 1830-1831 nu a fost în niciun fel întâmplătoare. Este vorba despre reacţia tipică a reprezentantului unui stat – cu modul său propriu, ideologizat şi depersonalizat de a gândi – care contrastează cu deschiderea universală a altui tip de gândire, caracteristic unei societăţi civile.

În acest context, tipului de gândire rus „naţional-de stat“ îi este opus cel „naţional-general uman“ polonez. Mândria nobililor polonezi de a aparţine unei stări sociale (aristocraţia) este inseparabilă de sentimentul propriei demnităţi. Spre deosebire de istoriografia rusă, dominată de Karamzin, care îndeplinea un ordin al statului, istoriozofia poloneză s-a dezvoltat în condiţiile existenţei societăţii civile (chiar şi în cadrele limitate de existenţa stărilor sociale), s-a bazat pe libertatea personală şi „s-a străduit spre interpretarea sorţii propriului său popor în raport de interdependenţă cu universalitatea ideii creştine şi nu cu subordonarea politică intereselor statalităţii naţionale“ (p. 91). Personalismul gândirii occidentale, răspândit în Polonia şi promotor al autonomiei spirituale a fiecărui individ, contravine, astfel, ortodoxiei specifice şi sobornicităţii autopercepţiei ruse.

În pofida abundenţei de lucrări ştiinţifice consacrate lui A.S. Puşkin, se poate, evident, vorbi şi scrie în continuare (fără a risca epuizarea subiectului) despre felul în care el a înţeles patriotismul şi, în legătură cu aceasta, despre atitudinea sa faţă de tradiţia rusă de stat, consfinţită, pentru el, de numele lui Petru cel Mare; despre modul de reflectare al acestei atitudini în motivele literare: atât Petru însuşi (eroul de la Poltava), cât şi cetatea sa; despre împăcarea, aproape hegeliană, a maturului Puşkin cu realitatea rusă, contemporană lui; despre refuzul său de a accepta radicalismul politic şi despre faptul că studiul, ca istoric, al răscoalei lui Pugaciov, l-au obligat – „iraţional şi intolerant“ – să evalueze avantajele unei conduceri autocrate şi iluministe. Pot fi, însă, exagerate aspiraţiile de măreţie ale statului, manifestate de genialul poet rus, refuzându-i, totodată, personalismul gândirii? Aici s-ar putea discuta despre apologia vieţii private şi valorile aferente ei din poemul *Evgheni Oneghin*, al cărui erou, de fapt, nu s-a aflat niciodată în serviciul statului, fapt care nu s-ar fi putut să nu apară contemporanilor ca o frondă. Mult mai corectă este referirea la poezia *Din Piemont* (scrisă în 1836), care şi astăzi este percepută ca un triumf şi o apoteoză a libertăţii personale, aflată în antiteză directă atât cu valorile de grandoare ale statului, cât şi cu „sobornicitatea“, câtă era, care acţiona în mod direct, în numele poporului. Se crede că, în fond, conţinutul de idei, infinit mai complex, al *Călăreţului de aramă* exprimă apărarea ambiţiilor imperiale, „reflectarea năzuinţelor patriotice ale membrilor unei societăţi de stat, mândri de acele grandioase succese, care marcau intrarea triumfală a Rusiei în Europa şi dobândirea, de către cea dintâi, a statutului de una dintre cele mai mari puteri“ (p. 89).

„Universalitatea“ lui P. Ia. Ceaadaev se opune, până la un punct, unei anumite „limitări naţionale“ a lui A. S. Puşkin. Conştientizând impasul moştenirii bizantine din Rusia,

Ceaadaev, potrivit lui A. V. Lipatov, a căutat căile de ieşire din labirintul naţional-istoric şi din izolarea spirituală spre perspectiva universalistă şi general-umană, fapt ce l-a apropiat de cei mai proeminenţi contemporani ai săi polonezi, incluzându-l pe A. Mickiewicz, care, în mod „cavaleresc“, nu a reacţionat la gestul poetului rus – mult stimat de el[14] –, care se manifestase în ipostaza de cetăţean al unei mari puteri. În legătură cu aceasta, am dori să amintim că Ceaadaev a avut o poziţie apropiată de cea a lui Puşkin faţă de evenimentele din Polonia, din anul 1830.

Evenimentele au arătat că o astfel de poziţie era caracteristică doar pentru o parte a gânditorilor din societatea rusă şi nu reprezenta, nici pe departe, o linie generală. Douăzeci de ani mai târziu, în 1851, A. I. Herzen îşi amintea despre manifestările de solidaritate faţă de polonezi ale tinerilor studenţi. Potrivit mărturiei sale, care merită toată atenţia, „poporul rus nu a manifestat nici cea mai mică ură faţă de cei care nu s-au supus voinţei ţarului. Tineretul îi compătimea din tot sufletul pe polonezi“ (p. 94). Oricum, reacţia istorică la evenimentele politice concrete (şi, în acest caz, este vorba despre noua ameninţare a unui conflict european, în care Rusia s-ar fi confruntat cu o coaliţie a puterilor europene, care ar fi depășit-o prin forță[15]) nu oferă, în opinia noastră, temei pentru a le refuza nici lui Ceaadaev, nici lui Puşkin – în privinţa libertăţii interne, a deschiderii spirituale și a universalismului – teorii istoriozofice, a căror exprimare atât în *Scrisorile filozofice* ale lui Ceaadaev, cât şi în cunoscutele răspunsuri ale lui Puşkin la ele, nu pot fi considerate – mai puţin decât ideile importanţilor gânditori polonezi – drept aspiraţii spre relevarea destinelor interdependente ale popoarelor lor cu principiul universal.

Formula „Rusia şi Europa“, care-l preocupa pe Ceaadaev, şi-a găsit reflectarea originală în poemul lui Puşkin, *Călăreţul de aramă*, care, adesea, este văzut ca o polemică cu

Mickiewicz, iar Petersburgul ca model al orașului diavolesc (prin intermediul unuia dintre versurile cheie ale poemului său – „Te iubesc, creaţie a lui Petru“ –, Puşkin îl provoacă în mod deschis pe prietenul său polonez). Totuşi, pe de o parte, capacitatea lui Puşkin de a vedea frumuseţea în grandoarea statului, nu a eliminat compasiunea faţă de omul de rând, strivit de grandoarea statului şi, pe de altă parte, a sporit intensitatea cu care poetul percepea dilema istoriei ruse, încadrată în contextul european. Asemeni lui Ceaadaev, Puşkin a conştientizat asincronismul dezvoltării Rusiei şi Europei. În ceea ce priveşte problema poloneză, ea nu numai că devine, mai ales după 1830, problema autodefinirii ca stat a Rusiei şi a menţinerii integrităţii imperiului (adică intră în categoria problemelor vitale ale istoriei ruse), dar, într-o măsură foarte mare, contribuie la definirea acelor idei la baza cărora se afla, încă din vremea lui Ceaadaev şi a lui Puşkin, confruntarea dramatică – în spirit slavofil sau occidental – dintre Rusia şi Europa: adică acceptarea – clară sau nu – a faptului că este vorba despre două materii – pe cât de asemănătoare, pe atât de diverse –, care se aflau foarte aproape una de cealaltă, dar care rar se întretăiau, aflâdu-se, adesea, în complicate şi dureroase relaţii de reciprocitate.

Problema apartenenţei Rusiei la Europa, care a fost pusă, încă din anii ’30 ai secolului XIX – când Imperiul Rus se confrunta cu ameninţarea externă – de către primul filosof rus (în accepţiunea clasică a termenului), P. Ia. Ceaadaev, şi de către geniul literaturii ruse, A.S. Puşkin, şi-a menţinut, într-un fel sau altul, actualitatea de-a lungul deceniilor ce au urmat, devenind pivotul dezvoltării gândirii sociale ruse. Aceiaşi problemă – din punctul de vedere al conţinutului ei – s-a aflat în centrul atenţiei gândirii sociale poloneze, deşi modul ei de evaluare a fost diferit, iar răspunsul identic: aproape întotdeauna, Polonia era evaluată ca fiind parte inseparabilă a Europei şi apărătoare a graniţelor sale estice.

Putem fi de acord cu I. O. Şaitanov, care afirmă că „în formula lui Puşkin – «cearta dintre slavi» – se manifesta iritarea Rusiei, pe care noua Europă o oprise hotărât la graniţele sale şi pe care –oarecum preventiv – o făcuse responsabilă pentru noua împărţire a Poloniei“ (p. 83). În mod echitabil, însă, trebuie admisă şi ideea potrivit căreia răspunsul lui Puşkin la evenimentele din anii 1830-1831 şi – în context mai larg – viziunea lui Puşkin faţă de soarta Poloniei în raport cu factorul rus avea să determine – pentru multe decenii – atitudinea intelighenţiei ruse faţă de problema poloneză şi, mai mult, avea să devină un moment cheie în consolidarea stereotipului polonezului negativ din poezia rusă. Chiar dacă în Rusia au existat şi alte răspunsuri poetice – pe diverse tonalităţi – la evenimentele din Polonia, din anul 1830 (de exemplu, poeziile lui A. Odoevski[16]), ele au influenţat într-o mică măsură schimbarea stereotipurilor; la fel s-a întâmplat şi mai târziu, după ce literatura poloneză a devenit cunoscută şi, de asemenea, după apariţia operelor literare ale autorilor ruşi, care-i înfăţişau cu simpatie pe polonezi. Autoritatea lui Puşkin a fost contestată cu atât mai greu, cu cât poeziile sale, având ca subiect revolta poloneză, reprezintă, potrivit lui P. A. Viazemski „nu ode solemne ocazionale, ci efuziuni ale sentimentelor reprimate, convingeri şi opinii adânc înrădăcinate“ (p. 93). Pentru omul de stat F. I. Tiutcev, lupta cu Polonia răzvrătită a constituit, de asemenea „o luptă pentru menţinerea integrităţii puterii slave, căreia i-a fost o înaltă misiune istorică“ (p. 104). M. Iu. Lermontov considera revolta poloneză drept o uneltire a Occidentului împotriva Rusiei. Dacă analizăm procesul literar – dar nu în cele mai importante manifestări ale sale –, ci în orientarea sa de bază, ponderea subiectelor poloneze interpretate tendenţios se dovedeşte a fi extrem de mare. Societatea rusă din anii ’30 ai secolului al XIX-lea era extrem de alarmată de revolta poloneză, care ameninţa integritatea impe-

riului. Având în vedere această teamă, sunt de înţeles nevoia manifestată de către societatea rusă către o ideologie de mare putere şi popularitatea dramei, scrisă de N. Kukolnik în 1834 – *Mâna Domnului a salvat patria* –, care avea ca subiect evenimentele din 1612, precum şi a altor opere literare, în care polonezii erau înfăţişaţi ca trădători ai slavilor, servitori ai Occidentului latin, armă în mâinile forţelor externe, care se străduiau să umilească „Sfânta Rusie".

Astfel, refuzul de a accepta revolta poloneză din anul 1830 a devenit – după cum o arată un şir întreg de articole ale autorilor ruşi şi polonezi –, un fel de „mecanism declanşator" pentru formarea unei imagini negative a polonezului în conştiinţa colectivă rusă, care a permis fixarea sa în operele beletristice. Stereotipul ideologizat al „leahului" nerecunoscător, viclean, trufaş şi cu intenţii ostile faţă de principiile sociale şi de stat, care s-a înrădăcinat după 1830 în Rusia, s-a dovedit foarte longeviv. El a evoluat şi s-a răspândit ulterior pe fondul sentimentelor antipoloneze şi şoviniste, care au cuprins segmente importante ale societăţii ruse după revolta din anul 1863[17] (este îndeajuns să amintim romanele antinihiliste din perioada anilor '60 ai secolului al XIX-lea). Acelaşi mit a menţinut pe mai departe inerţia, determinând modul în care marele public percepea tot ceea ce era polonez, ajutând la revelarea „rădăcinilor poloneze" a tuturor fenomenelor sociale negative, unificând şi generalizând neajunsurile existente într-un mod cât se poate de elocvent. Astfel, M.N. Katkov a văzut în nihilismul rus, înainte de toate, originea polonismului. Chiar cei mai importanţi scriitori erau tributari ideilor preconcepute faţă de mişcarea naţională poloneză. Este îndeajuns să amintim motivele antipoloneze din opera lui N.V. Gogol (în care punctul de vedere specific ucrainean – şi chiar belorus – asupra problemei poloneze se manifesta mai puternic) şi a lui F. M. Dostoievki.

Pe de altă parte, potrivit marelui poet romantic Iu. Slovaţki, şi în cultura poloneză a fost exprimat un veto faţă de toate aspiraţiile proruse. Încă din 1770, în ajunul primei împărţiri a Poloniei, gânditorul polonez F. Makulski afirma că „Singura menire pe care Rusia o vede pentru puterea sa este aceea ca, asemeni lui Alexandrul cel Mare, să cucerească cât mai multe ţări şi să le domine despotic“ (p. 30). În secolul al XIX-lea, opoziţia dintre individualismul polonez şi spiritul colectivist rus, care era văzut ca o ameninţare la adresa libertăţii personale, devine una dintre direcţiile cardinale ale gândirii sociale din Polonia. Dreptul la întâietate al Rusiei în lumea slavă era pus la îndoială, fapt care a contribuit la consolidarea – în teritoriile poloneze – a imaginii despre ruşi, care erau văzuţi ca moştenitori ai modului de organizare statală tătaro-mongol. Putem fi de acord cu faptul că însăşi existenţa problemei poloneze a subminat doctrina oficială a panslavismului, distrugând şi demistificând mitul – exploatat în scopuri politice – al comunităţii slavilor[18].

Boicotul a tot ceea ce era rus s-a manifestat plenar, mai ales, după reprimarea revoltei din 1863. Vectorul determinant al politicii ruse devine tendinţa către deplina integrare în imperiu a regiunii din bazinul Vistulei, ceea ce presupunea lipsirea supuşilor ţarului de origine poloneză (în măsura în care acest lucru era posibil) de autoidentificarea naţională, în scopul rusificării lor ulterioare. Au fost închise şcolile primare poloneze, iar limba poloneză a fost interzisă în instituţiile de stat[19]. Eliminarea din sistemul de educaţie şi din mediul de afaceri a elementului naţional constituia o ameninţare reală privind pierderea conştiinţei naţionale de către populaţia poloneză.

Naţiunea poloneză însă s-a dovedit capabilă de o rezistenţă efectivă; în pofida opoziţiei masive a Petersburgului, se constituite un sistem de instituţii naţional-culturale. Au-

torităţile nu au putut să interzică editarea ziarelor private în limba poloneză şi teatrele poloneze. Tocmai în condiţiile pierderii de către Polonia a independenţei şi a unei dure asupriri naţionale, literatura poloneză progresează[20].

Succesele culturii poloneze în Imperiul Rus au fost cu atât mai impresionante, cu cât dezvoltarea ei era îngreunată nu numai de obstacolele de ordin administrativ. Trebuiau depăşite puternicile idei preconcepute de la nivelul opiniei publice, unde, după 1863, stereotipurile antipoloneze se consolidaseră din nou; graţie eforturilor autorităţilor – sprijinite de cercurile naţionaliste velikoruse – stereotipurilor li s-a conferit o clară tentă confesională (tipul polonezului catolic-fanatic, prevestitor de rău, duşman veşnic al statalităţii ruse, pe care o distruge din interior, a fost răspândit, prin toate mijloacele, începând cu şcoala şi terminând cu presa şi literatura). În secolul XX, unul dintre gânditorii polonezi caracteriza atmosfera care apăruse în Rusia, în secolul al XIX-lea, astfel: plănuind să distrugă de la rădăcină naţiunea poloneză, împăratul-Irod „a găsit sprijin în ţara sa, din partea opiniei publice, pentru acest plan" (p. 102). Trebuie spus, de altfel, că în mitologia naţională poloneză s-a înrădăcinat o schemă – în multe privinţe opusă celei ruse – a opoziţiei celor două elemente de bază: Rusiei, subjugată de o pseudoreligie ateistă, îi era opusă Polonia, în calitate de bastion al creştinismului; perfidiei oamenilor politici ruşi i se opunea modelul sacrificiului nevinovat, încătuşat în lanţuri.

Cu toate acestea, tema poloneză din literatura rusă nu s-a redus, câtuşi de puţin, la multiplicarea schemelor şi stereotipurilor negative. Sesizând caracterul ambiguu al experienţei istorice a relaţiilor dintre cele două popoare, scriitorii importanţi au reuşit să ocolească comandamentele ideologice şi, mai mult, s-au ridicat deasupra conjuncturii politice, iar câteodată, în pofida propriilor convingeri, au elaborat modele complexe, reuşind să înţeleagă toate dimen-

siunile şi contradicţiile caracterului naţional polonez. Astfel, N. V. Gogol, în crearea personajelor poloneze, nu s-a limitat doar la redarea năzuinţelor lor către lux şi viclenie. Personajele sunt adesea reprezentate şi în calitate de luptători curajoşi şi pricepuţi. O obsesivă problemă a fost pusă de către I. S. Aksakov: noi, ruşii, „suntem însufleţiţi, în sfârşit, chiar şi pe jumătate, de acel sentiment de dragoste faţă de pământul nostru, fapt care ne deosebeşte de polonezi“ (p. 128). Convingerile „antinihiliste“ nu l-au împiedicat pe N.S. Leskov – înclinat nu spre dezvăluirea şi pronunţarea sentinţelor, ci spre analiza profundă a problemei patriotismului – să abordeze tema poloneză. Modele atrăgătoare ale polonezilor exilaţi politici a oferit şi F. M. Dostoievski în romanul său *Amintiri din Casa morţii*. Complexul de culpabilitate pentru politica ţaristă promovată în Polonia reiese şi din lucrările târzii ale lui L. N. Tolstoi, *Hagi-Murad* şi *Pentru ce?*.

Abordarea problemei poloneze de către L. N. Tolstoi nu poate fi separată de reflecţiile sale pe marginea contradicţiilor dintre interesele statalităţii ruse şi drepturile naturale ale omului şi, într-o perspectivă mai largă, de cele privind problema confruntării dintre autoritate şi viaţă. Arătând cum a fost canalizată violenţa mecanismului statal împotriva celor care nu aparţineau acestei statalităţi etnice, marele umanist şi-a exprimat compasiunea faţă de oamenii pedepsiţi cu exilul în Siberia „doar pentru faptul că ei doreau să fie ceea ce se născuseră: polonezi“. În pofida obiectivelor sale ideatice iniţiale, Tolstoi s-a străduit să împace două poziţii puţin reconciliabile: acceptarea smerită a sorţii şi apărarea activă a drepturilor inseparabile ale omului la viaţă şi libertate.

Astfel, prin eforturile celor mai importanţi scriitori ruşi, s-a format o nouă imagine: aceea a polonezului-martir. Relaţiile dintre polonezi şi ruşi sunt mai profund analizate şi percepute. Astfel, F. I. Tiutcev, rămânând un susţinător

al panslavismului imperial, visa la vremurile când „regimul mult dorit va fi instaurat atunci când Rusia şi Polonia se vor împăca“. Marele poet conştientiza tragica culpă a Rusiei faţă de Polonia, precum şi necesitatea recunoaşterii şi a răscumpărării ei după morala creştină. Când campania antipoloneză atinsese apogeul, cunoscutul filolog A.N. Pînin a făcut apel la conaţionalii săi ca ei să dea dovadă de reţinere, adăugând că ideile preconcepute şi ura nu sunt permise, mai ales „din partea unui popor mare, puternic şi victorios“[22]. Printre cei mai consecvenţi critici ai politicii de rusificare forţată a Poloniei au fost A. I. Herzen (între anii 1850-1860, în emigraţie), şi V. S. Soloviov (între 1880-1890), care, graţie abordării universaliste a problematicii creştinismului, a influenţat considerabil gândirea poloneză[23]. V.G. Korolenko, un fin cunoscător şi iubitor al literaturii poloneze, a făcut destul de mult în direcţia popularizării ei. Abordând probleme general umane, capabile să genereze aprecierea cititorului rus, cei mai importanţi scriitori polonezi au fost tipăriţi în repetate rânduri în limba rusă, iar operele lor au fost dezbătute în presă. Este destul să amintim popularitatea uriaşă de care se bucură în Rusia Henryk Sienkiewicz. În acest fel, în pofida tuturor problemelor, dialogul dintre cele două culturi a continuat, iar scriitorii şi artiştii – mai bine ca oricine – s-au dovedit capabili să construiască poduri deasupra celor mai adânci prăpastii şi să anuleze stereotipurile negative.

Sarcina aceasta s-a dovedit extrem de complicată deoarece politica ţaristă a coalizat naţiunea la nivel emoţional, generând la nivelul a milioane de polonezi o arzătoare dorinţă de revanşă. Astfel, în anumite perioade, în Polonia, chiar şi cele mai luminate spirite nu au putut să îşi lichideze complexele antiruseşti. De exemplu, pentru cel mai important scriitor de la începutul secolului XX, S. Jeromski, Rusia reprezenta întruchiparea răului demonic, care lui i se

părea cu atât mai ameninţător, cu cât, pentru a-şi atinge scopurile josnice de rusificare, autorităţile imperiale foloseau mijloace „alese" şi atrăgătoare: mecanismele culturii înalte, apte să îl atragă pe cititor sau spectator. În acest sens, este elocventă interpretarea dată de către Jeromski rolului asumat de Mickiewicz, în dubla sa calitate de prooroc şi deşteptător al naţiunii: cel asupra căruia activitatea proorocului nu are niciun efect, acela este un om pierdut pentru naţiunea poloneză; el va dispărea în „prăpastia rusă" deoarece tentaţia demonică reprezintă calea care duce către robia spirituală.

În pofida eforturilor celor mai strălucite spirite de a face din Rusia un subiect tabu – ceva de genul „marelui absent" – în cultura poloneză, contactele dintre cele două culturi nu s-au întrerupt. Nu toată inteligheţia poloneză a aderat la orientările radicale antiruse. Chiar dacă, adesea, politica imperială le spulbera oamenilor cu vederi moderate speranţele privind împlinirea idealurilor lor, oferindu-le, în schimb, mai multe atuuri susţinătorilor unei linii antiruse active, în Polonia, au existat întotdeauna gânditori, care au abordat în mod raţional problema relaţiilor cu mare vecin răsăritean. Luând în considerare raportul de forţe şi situaţia geopolitică generală din Europa Răsăriteană, aceştia mizau pe coexistenţa cu Rusia în intervalul de timp apropiat. „Noi (*Polonia – n. trad.*) nu suntem o insulă, înconjurată de mări; trebuie să acceptăm condiţiile obiective, care există"[24]; „în măsura în care ruşii vor rămâne vecinii noştri pentru totdeauna, este necesar ca încă de acum să depunem eforturi pentru reglementarea relaţiilor", aceasta era poziţia poetului Ţ.K. Norvid. Înţelegerea experienţei istorice, relaţiile de reciprocitate dintre vecini şi chiar de la nivelul familiilor (modelul „disputelor familiale" ale lui Puşkin nu le era străin nici unora dintre polonezii romantici), au avut ca efect conştientizarea sorţii comune, apărută

pe fundalul suferinţei, fapt care îi conferise profunzime. Câteodată, gânditorilor polonezi li se părea că, în comparaţie cu problemele universalismului uman, tratate în cultura rusă, obiectivele mişcării lor li se păreau limitate la cele naţionale. Astfel, căutările spirituale ale scriitorilor ruşi au lărgit orizontul de cunoaştere şi înţelegere a lumii al inteligenţiei poloneze, fapt care nu putea să nu se răsfrângă şi asupra imaginii Rusiei ca ţară[25]. Dacă pentru Jeromski Rusia rămânea obiectul renegării sale totale, pentru unul dintre contemporanii săi, în modul acestuia de a percepe Rusia era prezent un anumit element al „farmecului demonic". Este important de avut în vedere şi faptul că tineretul polonez era educat să se familiarizase cu ştiinţele umaniste occidentale, în mod preponderent, graţie traducerilor acestora în limba rusă; de aceea, rolul limbii ruse – de translator al valorilor culturale universale în Polonia – nu poate fi negat.

Posibilitatea „stabilirii unor punţi" s-a menţinut şi în măsura în care, într-o parte a conştiinţei poloneze era prezentă contradicţia fiinţei istorice a celor două Rusii: cea oficială şi cea neoficială. Chiar dacă evenimentele din 1831 şi 1864 încinseseră atmosfera de rusofobie, în publicistica poloneză se manifesta tendinţa delimitării ţarismului de poporul rus, care nu era perceput ca responsabil pentru politica promovată de statul rus[26]. Exista şi compasiunea faţă de rusul simplu, strivit de autoritatea despotică.

Un rol important în conştientizarea comuniunii de soartă a celor două popoare l-a avut ştiinţa istorică. La sfârşitul secolului XIX, în istoriografia poloneză, locul romantismului este luat de pozitivism. Bazându-se pe o uriaşă cantitate de fapte, istoricii polonezi s-au străduit să analizeze mult mai critic evoluţia naţiunii lor şi să determine întregul complex de factori (mai ales cei de ordin intern), care avuseseră drept consecinţă pierderea independenţei Poloniei. Reevaluarea moştenirii istorice ambigue şi, mai ales, a ex-

perienţei negative a relaţiilor reciproce, experienţă împovărătoare pentru ambele popoare, a devenit premiza spirituală necesară pentru făurirea unui viitor mai bun.

Comanda politico-ideologică îi afecta cel mai mult pe istoricii ruşi care studiau problemele poloneze: li se cerea să arate caracterul neviabil al acestui stat şi iresponsabilitatea polonezilor faţă de propria statalitate (târguiala coroanei poloneze în relaţiile cu vecinii săi era percepută, mai mult decât orice altceva, ca o mărturie a slăbiciunii statului polonez). Dar chiar şi atunci când în societatea rusă predominau clar orientările antipoloneze – întreţinute de către autorităţi – unii dintre istoricii liberali au reuşit să depăşească ideile preconcepute izvorâte dintr-o astfel de abordare. Astfel, în lucrările lor se pot întâlni evaluări pozitive ale parlamentarismului polonez. Potrivit acestor autori, în Polonia, în epoca modernă timpurie, „începutul Europei individualiste“ şi-a găsit realizarea deplină deoarece unele dintre principiile construcţiei politice, care constituiau „mândria şi forţa“ democraţiilor engleză şi americană, erau transpuse în viaţă pentru prima oară în Polonia. Analizând cauzele interne ale decăderii Republicii poloneze, atât istoricii ruşi, cât şi cei polonezi nu au putut să ignore problema caracterului naţional polonez, a exaltării religioase, caracteristică lui, şi a subiectivismului mistic.

La sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului XX, gândirea socială poloneză se hrănea tot mai puţin din amintirile apusei măreţii şi din înfrângerile amare. Era mult mai important ca experienţa istorică a ultimelor decenii să fie reflectată, dar nu cu un singur înţeles. Perceperea Imperiului rus ca un spaţiu al răului absolut – o caracteristică a romantismului polonez – nu şi-a găsit întotdeauna confirmarea în practica reală. După cum o arată şi L.E. Gorizontov în lucrările sale[27], mii de polonezi, cu diverse ocupaţii, au putut, adesea, să se realizeze pe deplin doar în întinderile nemărginite ale acestui spaţiu. Ajungând în aceste zo-

ne, polonezii nu mai putea boicota tot ceea ce era rus, iar contactele tot mai diverse erau inevitabile. Experienţa nemijlocită a comunicării cu ruşii în situaţii care permiteau descoperirea calităţilor lor umane, a contribuit la erodarea stereotipurilor. Reîntorcându-se din Rusia în locurile natale, mulţi dintre aceşti polonezi au transmis experienţa lor generaţiilor următoare, iar această experienţă a continuat să funcţioneze în pofida noilor cataclisme istorice, care nu făceau altceva decât să pună gaz pe focul rusofobiei. Această problemă era strâns legată de politica poloneză a ţarismului, care nu întotdeauna s-a redus la lichidarea tuturor manifestărilor vieţii naţionale, dar care presupunea un întreg complex de măsuri ce vizau menţinerea Poloniei în graniţele Imperiului Rus.

Strategia de integrare a periferiei naţionale în imperiu a rămas baza politicii ţariste în raport cu toate celelalte regiuni naţionale, iar Polonia întotdeauna s-a aflat în prima linie a tendinţelor expansioniste ale monarhiei ruse. Consecinţa directă a prezenţei militare ruse în teritoriile poloneze au reprezentat-o planurile de organizare teritorială. Alocând mijloace pentru strămutarea ţăranilor din Rusia, guvernul s-a îngrijit ca elementul rus – în care centrul vedea un sprijin al său şi garantul stabilităţii într-o regiune nu tocmai liniştită – să prindă rădăcini în Polonia. Această politică însă – aşa cum arată şi L. E. Gorizontov – a intrat în contradicţie cu principala tendinţă a procesului demografic din imperiu: ţărănimea care, conform structurii sale, reprezenta o realitate socială migratoare, destul de dificil de controlat de birocraţia petersburgheză, avea tendinţa să se îndrepte, cu precădere, spre est. În măsura în care căutările acelor purtători ale valorilor ruse nu au fost întotdeauna încununate de succes, eforturile autorităţilor se împotmoleau la nivelul activităţilor de ordonare a potenţialului uman existent. Începând deja cu anul 1860, autorităţile ruse au întreprins

demersuri prin care urmăreau acutizarea contradicţiilor dintre ţărănimea poloneză şi şleahta nobiliară, ţăranii catolici fiind scoşi de sub jurisdicţia legilor cu caracter antipolonez. În ansamblu, politica centrului s-a dovedit a fi lipsită de eficienţă: chiar în acele cazuri, când autorităţile reuşeau să reproducă la periferie, în miniatură, societatea velikorusă, concomitent avea loc şi un complex proces de transfer al problemelor ruseşti, care, ajunse într-un mediu străin, dobândeau un caracter critic.

De aceea, strategia integraţionistă a centrului faţă de Polonia nu a dat rezultate şi, mai mult, judecând după rezultatele obţinute, s-a dovedit a fi antirusă deoarece a consolidat sentimentul rusofob. Spre sfârşitul secolului al XIX-lea, cea mai mare parte a elitei imperiale conştientiza tot mai clar ineficacitatea politicii promovată până în acel moment. şi acest lucru se întâmpla într-o mare măsură şi pentru că politica provomovată după 1863 devenise o piedică pentru diplomaţia rusă, care dorea o alianţă cu Franţa şi Marea Britanie. Situaţia era îngreunată şi de folosirea de către Petersburg a hărţii Poloniei ca instrument de presiune asupra Germaniei şi Austro-Ungariei. Din acest motiv, era necesară o schimbare nu doar pe plan intern (situaţia din partea aflată sub dominaţie rusă a Poloniei şi cea din guberniile din vest), ci şi pe plan extern.

O situaţie similară exista şi în Polonia. În pofida politicii centrului, care dădea slabe speranţe pentru făurirea unui viitor mai bun alături de Rusia, cele mai vizionare spirite poloneze se convinseseră că problema independenţei Poloniei putea fi rezolvată nu prin izolare faţă de Rusia, ci doar în contextul soluţionării dilemei ruse, în spaţiul comun polonez şi rus. De aceea, partizanii edificării de punţi către Rusia se deosebeau din punctul de vedere al premizelor ideatice, morale şi psihologice. Dacă oamenii politici moderaţi abordau problema relaţiilor cu Rusia extrem de pragmatic,

cei câţiva reprezentanţi ai lagărului radical utilizau o abordare mesianică. Libertatea poloneză era văzută ca parte a cauzei comune. Celebra lozincă – „Pentru libertatea noastră şi a voastră!“ – care apăruse încă din prima jumătate a secolului XIX, era pusă în relaţie cu iluziile conform cărora misiunea democratizării Rusiei căzuse, mai ales în sarcina polonezilor.

Un loc important printre politicienii polonezi de la începutul secolului XX, l-a ocupat Roman Dmowski, care propunea „un nou program pentru relaţiile cu Rusia, bazat pe analiza pragmatică a experienţei istorice, făcută în conformitate cu principiile *realpolitik*-ului, şi pe renunţarea la sentimentele păguboase de către ambele părţi“ (p. 138). Dmowski ajunsese la această concluzie, pornind de la constatarea că diferenţa dintre tradiţiile propriilor statalităţi ale popoarelor care se aflau în componenţa Imperiului rus, necesita, din partea centrului, o abordare mult mai diversă a politicii naţionale. „Polonezii – îi spunea acesta contelui S.Iu. Witte – nu trebuie puşi laolaltă cu ceilalţi «străini» din statul rus, în raport cu care maximum de concesii îl reprezintă acceptarea religiei acestora şi a „dialectului local“, doar în planul secund al vieţii sociale [...] Polonia trebuie să aibă propriul regim politic, creat de societatea poloneză; toate nevoile acestei societăţi trebuie rezolvate în limba proprie [...] iar societatea trebuie să fie condusă de oameni proveniţi din rândul ei, care îi înţeleg modul de organizare şi nevoile şi care se îngrijesc de viitorul ei“ (p. 138). O politică mai deschisă compromisului în problema poloneză ar fi adus Rusiei – potrivit opiniei lui Dmowski – avantaje în politica externă, pentru că cea din urmă ar fi avut în Polonia un partener de nădejde şi un promotor al influenţei sale spre vest. Din punctul său de vedere, Polonia, de asemenea, ar fi fost interesată într-un parteneriat cu Rusia, mai ales dacă era avut în vedere faptul că ameninţarea germană se menţinea. Astfel, era vorba să se pună bazele unui *modus vivendi* po-

litic în noi condiţii, profitabile pentru ambele părţi. Pragmaticul şi consecventul om politic polonez, Roman Dmowski, nu se remarca, câtuşi de puţin, prin rusofilie şi era, mai ales, intransigent faţă de aparatul puterii de stat din Rusia. Pronunţându-se pentru reconcilierea şi alianţa cu Rusia, el se conducea după principiul răului celui mai mic, alegând ca partener, potrivit punctului său de vedere, pe adversarul mai puţin periculos. Nefiind de acord cu revoluţia din 1905, Dmowski vedea în slăbirea statalităţii ruse o şansă pentru înaintarea pretenţiilor poloneze.

Dezvoltarea mişcării revoluţionare în Rusia a provocat o reacţie ambiguă în Polonia. După declanşarea revoluţiei din 1905, în societatea poloneză domina o stare de circumspecţie. Oricum, transformarea Rusiei într-o monarhie constituţională a fost întâmpinată pozitiv, ca un prim pas spre rezolvarea definitivă a problemei poloneze. Pe fondul relativei liberalizări, contactele la nivel spiritual se extind, iar boicotarea instituţiilor culturale de limbă rusă încetează să mai reprezinte o modă.

Duma devine forumul legal pentru apărarea intereselor naţionale. Aşa cum demonstrează P. Veciorkevici, potenţialul polonez din Dumă nu a fost utilizat, înainte de toate, din cauza divergenţelor interne fundamentale din Dumă. Unii din reprezentanţii polonezi, punând interesele de stat deasupra intereselor naţionale, au fost atraşi de Partidul Constituţional-Democrat (*kadeţi*). Aceasta în condiţiile în care liberalii ruşi, pretinzând să apere drepturile minorităţilor, „se comportau faţă de polonezi într-un mod categoric şi paternalist", „negând caracterul exclusiv al problemei poloneze şi străduindu-se să o reducă la numitorul comun al politicii naţionale" (p. 140). Pe de altă parte – după cum subliniază P. Veciorkevivi –, participând la afacerile politice de culise din Duma de Stat, „coloana poloneză", juca rolul unei balanţe de care depindea adoptarea anumitor proiecte de legi. Premierul P. A. Stolîpin s-a folosit de această

balanţă pentru a forma o majoritate parlamentară stabilă. Mai târziu, este adevărat că Stolîpin a făcut apel la naţionalişti, iar preţul pe care a trebuit să-l plătească pentru alianţa încheiată cu ei a fost o agresivă ofensivă antipoloneză. Schimbarea din 3 iunie 1907[28] a afectat şi interesele oamenilor politici polonezi. Cu atât mai mult cu cât, în manifestul adoptat se afirma că alte naţionalităţi – în afară de ruşi – deşi pot fi reprezentate în Duma de Stat „de reprezentanţii lor", „nu pot fi factori de decizie în probleme strict ruseşti" (p. 141). După cum conchide P. Veciorkevici, în ansamblu, contactele parlamentare dintre cele două părţi au fost un fiasco, provocând dezamăgire în ambele tabere şi având drept consecinţă consolidarea stereotipurilor negative. Lipsa de înţelegere faţă de aspiraţiile poloneze – atât la nivelul cercurilor monarhice, cât şi al celor liberale – a fost una din cauzele destrămării imperiului[29].

Odată cu declanşarea Primului Război Mondial, interesul faţă de problema poloneză a crescut la nivelul opiniei publice ruse, fapt posibil şi graţie măsurilor propagandistice ale autorităţilor, care îşi manifestaseră interesul faţă de punctele de vedere ale oamenilor politici polonezi. Astfel, marele cneaz Nikolai Nikolaevici a adresat polonezilor un manifest, chemându-i să sprijine Rusia, menţionând, în mod elocvent, „trupul viu al Poloniei, tăiat în bucăţi". Ideea panslavistă era impulsionată în faţa ameninţării reprezentată de Germania[30].

În octombrie 1914, L. Andreev spera că confruntarea slavo-germană va pune capăt duşmăniei frăţeşti fără sens dintre Rusia şi Polonia. Chiar şi Nikolai Berdeav făcea apel la încetarea „vechii dispute din interiorul vechii familii slave". „Rusia – scria filosoful rus – a evoluat foarte mult atât din punct de vedere al statalităţii, cât şi din punct de vedere spiritual, iar exagerarea pericolului polonez şi a celui catolic reprezintă o ruşine la adresa demnităţii poporului rus" (p. 173). Şi Polonia era aşteptată să vină în întâmpinarea acestor

dorinţe de apropiere. Alături de opiniile scriitorilor – enunţate pe această temă – ar putea fi amintită poezia lui Osip Mandelştam, *Lui Rolas*, care nu a suscitat – după ştiinţa noastră – atenţia cercetătorilor. Poezia, care are ca subiect evenimentele din 1914, constituie o adevărată odă închinată faptelor de eroism ale soldaţilor polonezi, care luptau, sub stindard austro-ungar, împotriva Rusiei. Poetul de numai 23 de ani nu numai că îşi dăduse seama de confruntarea fără sens dintre cele două popoare apropiate, dar scotea în relief caracterul nefiresc al alianţei dintre naţiunea poloneză şi o forţă politică care era, în mod tradiţional, străină lumii slave. Totodată, Mandelştam a reuşit să includă evenimentele cărora le era contemporan într-un context istoric mai larg şi să amintească drumul secular parcurs de Polonia, din perioada celor trei împărţiri ale ei, şi despre faptul că Polonia, în mod tragic, fusese nevoită să acţioneze de-a lungul istoriei nu numai ca un subiect de sine stătător, ci şi ca instrument de promovare a politicii antiruse a marilor puteri.

Politica promovată de Germania în teritoriile poloneze, în timpul Primului Război Mondial, căderea ţarismului şi perspectiva destrămării Imperiului austro-ungar, care avea un caracter multinaţional, toate acestea s-au aflat la baza constituirii unei puternice mişcări politice, care viza un acord cu Rusia. La primele alegeri libere desfăşurate într-o Polonie independentă, Roman Dmowski a primit un număr considerabil de voturi. Cu toate acestea, în pofida obţinerii independenţei, vechile nemulţumiri nu au dispărut. Au apărut noi factori care au contribuit la consolidarea stării de spirit antiruse din Polonia, care, ca şi înainte, se aflau în strânsă legătură cu sentimentele antipoloneze, exarcebate, la rândul lor, în Rusia. Din acest punct de vedere, cel mai important eveniment a fost războiul ruso-polonez din 1920.

Rolul naţionalismului polonez în atenuarea puternicului val revoluţionar care cuprinsese Europa Centrală şi de Est în 1918-1919 este, după părerea noastră, destul de puţin re-

flectat în literatură. Cu toate acestea, rolul Poloniei a fost destul de mare. Milioane de polonezi au luptat pentru apărarea patriei lor, independent de convingerile lor politice (în acest sens, lozinca, intens folosită de către propaganda bolşevică – „polonezii albi“ – este, pur şi simplu, absurdă). Statul polonez independent, renăscut după un veac şi jumătate de inexistenţă, s-a dovedit a fi – în acea atmosferă de euforie naţională – nuca tare de care s-au lovit eforturile organizatorilor revoluţiei mondiale[31]. Nu este, deci, de mirare că Polonia nu putea ierta ofensa îndurată. Vreme de două decenii, modelul panului polonez „care aminteşte de armata de cavalerie“, a fost unul dintre stereotipurile de clasă cele mai longevive, reflectat, de nenumărate ori, în literatură, teatru şi, mai ales, în filme[32]. În condiţiile în care o importantă parte a populaţiei sovietice era nemulţumită de politica internă promovată, autorităţile s-au străduit să canalizeze această nemulţumire spre încercuirea duşmanilor (*capitalistă – n. trad.*), care infiltraseră spioni şi diversionişti. Din acest punct de vedere, Polonia panilor constituia un model ideal de putere duşmană.

Vechile stereotipuri, chiar dacă unele erau schimbate, au renăscut graţie propagandei din ce în ce mai intense. Astfel, pentru reprezentarea „polonezilor albi“ (*contrarevoluţionari – n. trad.*) erau folosite caracteristicile anterioare: trufia şi lauda de sine. Stereotipul extrem de jignitor potrivit căruia Polonia era văzută ca o „prostituată a Europei“, este mult mai intens utilizat acum, prin comparaţie cu perioada anterioară anului 1917. Toate modelele şi motivele poloneze din literatura rusă din perioada interbelică au fost departe de a-şi găsi un loc în cadrul schemei ideologice. Din acest punct de vedere, este îndeajuns să amintim lucrările lui I. Babel, o serie de poezii ale lui B. Pasternak şi O. Mandelştam.

În Polonia, sub influenţa noii experienţe istorice, stereotipurile tradiţionale au suferit şi ele importante modificări. Contradicţia dintre catolicism şi ortodoxie a lăsat

locul conflictului dintre creştinism şi comunismul ateu, care demoniza şi mai mult imaginea Rusiei. Pericolul din Răsărit dobândea, astfel, o evidentă tentă roşie. Totodată, punctul de vedere polonez cu privire la bolşevism a încercat să evidenţieze nu atât momentul de ruptură, cât caracterul de continuitate dintre noul regim şi ţarism, care, de asemenea, ameninţase existenţa naţională a polonezilor.

În anii '30, pe fondul consolidării regimului stalinist, versiunea ideologică anterioară, a bolşevismului internaţionalist-revoluţionar, devine anacronică, locul ei fiind luat de o variantă reînnoită a ideii imperiale. Este reanimată tradiţia statului rus ca mare putere – tradiţie anterior respinsă –, regimul subliniind acum în mod deschis ideea de continuitate. Primind o nouă comandă din partea autorităţilor, istoricii idealizează politica naţională promovată în perioda regimului ţarist. Toate acestea se reflectă prin folosirea stereotipurilor în cultură. Modelul acceptabil al revoluţionarului polonez îşi pierde actualitatea, în timp ce spiritul de revoltă polonez este perceput ca o activitate ce avea ca scop demolarea fundamentelor statului rus. În concordanţă cu spiritul epocii, modelele „polonezului alb" din perioada războiului sovieto-polonez sunt înlocuite cu stereotipurile din perioada de dinaintea revoluţiei din 1917, potrivit cărora polonezul este inamicul veşnic şi neîmpăcat al Rusiei. Ampla campanie antipoloneză a atins apogeul în toamna anului 1939, în perioada celei de-a patra împărţiri a Republicii poloneze, care a evidenţiat caracterul de continuitate al politicii URSS – în problema poloneză – cu cel al politicii ţariste, nu numai prin propaganda utilizată, ci şi prin metodele punerii ei în practică[34]. În spatele tezei – lansată de autorităţile sovietice – privind caracterul neviabil al statului polonez contemporan[35], se ascundea ideea rusă – dar şi cea imperială germană, în egală măsură – a incapacităţii polonezilor în raport cu propria statalitate[36]. Una dintre direcţiile principale ale propagandei sovietice a constituit-o fundamentarea ideo-

logică a ideii de „reunire“ şi „eliberare“ a teritoriilor care nu aparţinuseră niciodată Imperiului Rus, în condiţiile în care frazeologia internaţionalistă cu greu mai putea ascunde esenţa politicii de mare putere promovată de URSS.

De altminteri, teza lui Molotov, care nega dreptul la existenţă al statalităţii poloneze, s-a aflat la originea unei situaţii istorice concrete, care, la rândul său, fusese determinată de raportul de forţe de pe arena internaţională. Deja în 1944, Stalin, care s-a dovedit a fi întotdeauna un om politic extrem de pragmatic, afirma – în întâlnirile cu oamenii politici polonezi care nu erau de orientare comunistă – că războiul obligase ambele popoare să tragă învăţăminte pentru viitor[37]. O Polonie sovietizată, dar formal independentă în planul politicii interne şi externe, era, fără îndoială, de preferat conducerii sovietice, decât uneia incluse în componerea Uniunii Sovietice. În acest context, sunt de înţeles demersurile hotărâtoare întreprinse de către URSS în direcţia sprijinirii intereselor Poloniei pe arena internaţională, în special, la Conferinţele de la Ialta şi Potsdam, când a fost dezbătută problema graniţei germano-poloneze[38].

Experienţa războiului şi a sovietizării postbelice a adăugat complexului răsăritean, deja existent în conştiinţa naţională poloneză, noi şi dureroase aspecte, precum şi traume psihologice: aici poate fi amintit Katynul, confruntarea dintre conducerea stalinistă şi guvernul polonez din emigraţie (de la Londra), rolul organelor sovietice de forţă în eliminarea înalţilor comandanţi militari ai Armiei Krajowa[39], în 1945[40]. Astfel, în memoria istorică a multor polonezi Rusia a constituit un exponent al represiunii şi morţii eroice a mii de concetăţeni. Evidente erau, de asemenea, politica de mare putere promovată de către URSS, dictatul în relaţiile cu aliaţii şi impunerea modelului totalitar (trebuie să fim de acord cu faptul că doctrina imperial-paternalistă a Rusiei promovată în relaţiile cu slavii, şi care, de-a lungul timpului, luase diverse forme, ce au evidenţiat ca-

racterul de continuitate, a dobândit, în anii ’70, o nouă formă prin doctrina suveranităţii limitate a lui Brejnev). Astfel, un stereotip extrem de longeviv – acela al statutului de mare putere al Rusiei şi al mentalităţii imperiale a elitei sale – devine din ce în ce mai puternic.

Pe de altă parte, tradiţia luptei comune antifasciste nu reprezenta o vorbă goală pentru o parte a polonezilor; serviciul militar efectuat în unităţile militare constituite în URSS le-a fost de folos unora pentru a face carieră. Mai mult, în anumite medii se menţinuse cultul faţă de URSS, din perioada interbelică, când ea era văzută ca patria proletariatului victorios, traversată de magistrala unui proces istoric. În sfârşit, exista şi percepţia potrivit căreia URSS era văzută ca forţa capabilă să stopeze revanşismul german[41]. Astfel, în conştiinţa colectivă poloneză din primele decenii postbelice s-au confruntat stereotipuri contradictorii despre vecinul ţării de la răsărit.

Canoanele ideologice ale culturii sovietice impuse în cultura poloneză nu puteau să nu provoace o reacţie adversă. Cu toate acestea, imaginea Rusiei, şi chiar a URSS, nu s-a redus la oroarea faţă de regimul sovietic. Au existat şi reprezentări despre o „altă“ Rusie, potrivit cărora, în pofida tuturor realităţilor, exista şi o „altă“ cultură, interzisă, care impusese valori universale. În anii ’70-’80, în Occident au avut loc intense contacte între emigranţii ruşi şi polonezi, care împărtăşeau aceeiaşi soartă a surghiunitului politic. În ziarul parizian *Russkaia mîsli*, în perioada crizei poloneze din anii 1980-1981, se scria despre situaţia din Polonia şi despre sindicatul Solidaritatea, fapt care a provocat satisfacţie în rândul dizidenţilor polonezi. De cealaltă parte, intelinghenţia poloneză, în paralel cu reflecţiile pe marginea propriei istorii şi a prezentului, dorea să aprofundeze relaţia cu vecinul de la răsărit, ieşind, astfel, din cercul închis în care se afla. Publicaţiile samizdatului din anii ’80 au permis recuperarea literaturii ruse, ieşită din atenţia contemporani-

lor. În decembrie 1981, în ajunul introducerii în Polonia a stării de război, la Universitatea din Cracovia a avut loc o conferinţă, intitulată „Chipul Rusiei“. Unii dintre participanţi aveau să fie arestaţi în zilele care au urmat acestei conferinţe. Printre ei s-a aflat şi cunoscutul specialist polonez în literatura rusă, Andjei Dravici, care, în timpul regimului comunist, a scris o istorie a literaturii ruse din secolul XX, ca o contrapondere la rusistica poloneză sovietizată. Lucrările sale sunt valoroase nu numai graţie conţinutului lor ştiinţific. Ele sunt importante deoarece contribuie la schimbarea „modului de percepere“ a rusului din secolul XX, lipsit de libertate, şi care se străduieşte să elibereze Polonia (p. 223). „În activitatea depusă pentru a-şi sluji patria, el a ales o cale nu tocmai uşoară: aceea de a ne apropia pe noi, polonezii, de ruşi. Prin tot ce a scris şi a tradus, el ne-a arătat acea Rusie, pe care o poţi iubi“, scria în necrologul redactat la moartea lui Dravici cunoscutul dizident polonez I. Kuron (p. 233). Activitatea entuziaştilor de felul lui Dravici, care şi-au asumat de bună voie misiunea apropierii celor două culturi, s-a dovedit extrem de importantă, în special în anii ’80.

În general, studiul modului în care a fost receptată cultura rusă în Polonia, în ultimele decenii, permite cercetătorilor să afirme că interesul manifestat de intelighenţia poloneză faţă de ea nu a fost suscitat doar de situaţia politică. Ei au reuşit să delimiteze cultura rusă veritabilă, devenită un bun al întregii umanităţi, de „producţia funcţionarilor literari, care au propagat ideologia sovietismului“.

În paralel, a avut loc procesul prin care publicul sovietic a luat cunoştinţă cu ceea ce a fost mai bun în cultura poloneză. Diminuarea controlului administrativ în Polonia, în anul 1956, s-a reflectat într-un mod favorabil asupra creaţiei artistice: cinematograful polonez dobândeşte recunoaştere mondială, iar apariţia unei multitudini de fenomene interesante a fost însoţită de dezvoltarea altor forme de artă. In-

teresul față de cultura poloneză contemporană în URSS a fost destul de mare, cu toate că ea a fost accesibilă publicului sovietic într-o manieră trunchiată. Polonia, cu a sa libertate – care era mult mai amplă decât în URSS – era percepută de către o parte a intelighenţiei ruse ca o societate, care depăşise multe obstacole, şi care, în pofida existenţei realismului socialist, devenise un ideal de gândire liberă. La formarea acestei imagini contribuiseră atât apropierea lingvistică şi geografică, cât şi lunga tradiţie a relaţiilor de vecinătate. În mod paradoxal, la sfârşitul anilor '50 şi în anii '60, a luat naştere o tradiţie, potrivit căreia Polonia era percepută prin intermediul acelor oameni politici şi de cultură ruşi, din secolele XVI-XVIII, care intraseră în conflict cu autorităţile şi cu otodoxia dominatoare.

Iosif Brodski, care a utilizat adesea în opera sa motive poloneze, şi care a tradus în repetate rânduri poeţi polonezi, observa că Polonia devenise nu doar o temă pentru poezie[42], ci şi, într-un anumit sens, „poezia" generaţiei sale: prin felul în care era percepută Polonia, iar, câteodată, prin intermediul limbii poloneze, generaţia sa deschisese fereastra către Europa. Şi nu era vorba doar despre faptul că, pe fondul lipsei de libertate din URSS, cărţile în limba poloneză deveniseră unul dintre cei mai importanţi intermediari între cititorul sovietic şi o literatură inaccesibilă lui (în unele cazuri, sovieticii învăţau limba poloneză doar pentru a avea acces la literatura occidentală contemporană). Imaginea Poloniei romantice a devenit pentru generaţia lui Iosif Brodski una din formele de exprimare a unei experienţe dobândite în plan social, psihologic şi cetăţenesc şi care tocmai se extindea. „Polonomania" din anii '60 a rupt cercul închis al culturii sovietice oficiale. V. L. Britanişski, unul dintre cei mai buni traducători ruşi de limbă poloneză, afirmă că poezia poloneză a ajutat nu atât din punctul de vedere al modelelor poetice formale, cât prin însăşi existenţa sa. Conţinând în ea tradiţia dragostei de libertate, poezia po-

loneză a reprezentat un adevărat fundament moral pentru tinerii poeţi ruşi aflaţi în faza explorărilor artistice.

Transformările din anii 1989-1991 au conferit noi caracteristici procesului de percepţie reciprocă a celor două popoare şi culturi, chiar dacă, desigur, tradiţiile şi ideile preconcepute, formate de-a lungul a sute de ani, nu au putut fi dezrădăcinate. Lipsa sau, în orice caz, diminuarea pericolului de la răsărit nu au eliminat neîncrederea unei părţi importante a societăţii poloneze şi a elitei sale. La acest lucru au contribuit şi procesele contradictorii care au avut loc în Rusia post-sovietică. Potrivit unor politologi polonezi, ideea imperială are toate şansele să rămână, cel puţin pentru viitorul apropiat, cea mai importantă forţă pentru transformarea societăţii ruse. Nostalgia unei părţi a opiniei publice ruse după statutul imperial al ţării este percepută în Polonia ca o dovadă elocventă a caracterului constant al tendinţelor imperialiste ale Rusiei, sprijinită de poporul său. În acest fel, continuitatea care leagă Rusia ţaristă, bolşevică şi post-sovietică se accentuează, iar cezura dintre 1917-1991 se estompează. Bolşevismul este prezentat ca un continuator direct al ţarismului şi ca o manifestare limitată a caracterului naţional rus, iar ruşii ca nişte purtători veşnici ai molimei imperiale, ca un popor care, genetic, nu este capabil să se elibereze de tentaţiile totalitare (p. 32). Astfel, în conştiinţa colectivă poloneză are loc o nouă demonizare a Rusiei, şi chiar reformele economice sunt percepute ca nişte demersuri calculate, cu scopul de a lua bani de la Occident pentru a recupera poziţiile pierdute în perioada post-sovietică.

Imaginea duşmanului veşnic – care continuă să funcţioneze şi în zilele noastre – deformează modul de percepţie al Rusiei în Polonia. Aşteptând gesturi de căinţă din partea autorităţilor ruse (şi a poporului rus!) şi pretinzând compensaţii morale urgente pentru răul provocat, societatea civilă poloneză s-a amestecat, adesea, în complicatele probleme cu care societatea rusă post-sovietică se confruntă. Iar retori-

ca antirusă împiedică – după cum afirmă unii cercetători polonezi – înţelegerea realităţii.

Stereotipurile negative despre Polonia şi polonezi sunt destul de persistente şi în Rusia: imaginea „polonezului nerecunoscător“ mai poate fi întâlnită şi astăzi în publicistica rusă. Unele lucrări, care sunt considerate patriotice de către autori, insistă asupra „echităţii istorice“ a participării Rusiei la cele trei împărţiri ale Poloniei, acuzându-i de „propagandă rusofobă“ pe istoricii care încearcă să prezinte lucrurile într-o manieră obiectivă. Pentru depăşirea acestor stereotipuri, formate de-a lungul a sute de ani, se încearcă folosirea metodei de cercetare a alterităţii, care poate oferi rezultate interesante, mai ales când este vorba despre popoare aflate în imediata vecinătate.

Necesitatea depăşirii acestor stereotipuri, care împiedică stabilirea unor adevărate relaţii de bunăvecinătate, este foarte mare, mai ales în condiţiile când Polonia şi Rusia încearcă să lase în urma lor (cu ce rezultate, aceasta este o altă problemă) balastul care le împiedică să pătrundă într-o casă unică, europeană. Ideea de pace şi progres pe continent nu poate fi pusă în practică fără capacitatea de a rezolva atât problemele globale, cât şi disputele locale, în special acele dispute dintre două mari naţiuni slave, care, potrivit fericitei formule a lui A.V. Lipatov „nu numai că au fost condamnate de istorie la vecinătate geografică, dar care şi sunt unite – în pofida tuturor disputelor – prin valori universale, comune întregii Europe“ (p. 99).

(traducere de Laurenţiu Constantiniu)

Note:

1. *Poliaki i russkie: vzaimnoponimanie i vzaimnoneponimanie*, ed. A.V. Lipatov, I. O. Şaitanov, Moscova, 2000; Vezi, de asemenea, *Polacy w oczah Rosjan/Rosjanie w oczah Polakow. Zbior Studiow*, Varşovia, 2000; *Poliaki*

i russkie v glazah drug druga, ed. V. A. Horev, Moscova, 2000 (vezi şi prezentarea făcută de noi în *Slavianovedenie* 5, 2001); *Rossia i Polşa. Obrazî i stereotipî v literature i kulture*, ed. V. A. Horev, Moscova, 2002; A. Lipatow, *Rosja i Polska: konfrontacja i grawitacja*, Torun, 2003; V. A. Horev, *Polşa i poliaki glazami russkih literatorov. Imagologhiceskie ocerki*, Moscova, 2005.

2. Mărturie în această direcţie o constitue apariţia, în anul 2000, a unui mare număr de lucrări colective. Vezi *Sovetsko-polskie otnoşeniia v politiceskih usloviiah Evropî 30-h godov XX stoletiia. Sbornik statei*, Moscova, IRI RAN, 2001; M.I. Meltiuhov, *Sovetsko-polskie voinî. Voenno-politiceskie protivostoianie, 1918-1939* gg., Moscova, 2001; V.S. Parsadanova, A.Iu. Iablokov, I.S. Iajborovskaia, *Katînskii sindrom v sovetsko-polskih şi rossiisko-polskih otnoşeniiah*, Moscova, 2001; *Russko-polskie naucinîe sviazi v XIX-XX vekah*, ed. V.K. Volkov, Moscova, 2003; A.M. *Orehov, Sovetskii Soiuz i Polşa v godî „ottepeli": iz istorii sovetsko-polskih otnoşenii*, Moscova, 2005.

3. În studiul stereotipurilor, cercetătorii au de-a face cu un material eterogen, începând de la stereotipurile lingvistice, care se reflectă în frazeologia folosită pe scară largă în comunicare, şi terminând cu evaluarea unor personalităţi istorice concrete, aflate la originea acestor stereotipuri. Această problemă a fost abordată într-o serie de studii, publicate în volumul *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, Moscova, 2000.

4. Vezi A.S. Stîkalin, *Metamorfozî istorii i slavianskoe bratstvo: Razmîşleniia nad knigoi*, în *Slavianskii almanah*, 2000, Moscova, 2001, pp. 236-246

5. Vezi V.V. Mocealova, *Polskaia tema v russkih pamiatnikah XVI* v., în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, pp. 33-44.

6. Aşa cum remarcă E. Levkievskaia „din punctul de vedere al gândirii ortodoxe medievale, catolicismul nu ar fi aparţinut creştinătăţii ca urmare a faptului că fidelii bisericii catolice, din cauza multiplelor abateri de la canoanele celor şapte sinoade ecumenice îşi pierduseră orice drept de a se numi creştini", *Poliaki i russkie v glazav drug druga*, p. 232. În publicistica rusă de secol XVI, conflictul cu Polonia era interpretat în mod invariabil drept curgere de sânge nevinovat; armata ortodoxă, care apăra adevărata credinţă a lui Hristos, era opusă în mod constant polonezilor catolici, care nu de puţine ori erau puşi pe aceeaşi treaptă fie cu musulmanii, fie cu „păgânii", din cauza absenţei acestei credinţe. La începutul secolului al XVII-lea, în perioada „vremurilor tulburi" (*smutnoe vremia – n. trad.*), contactele nemijlocite (*între ruşi şi polonezi – n. trad.*) au sporit în chip însemnat: odată cu sosirea armatei conduse de către Falsul Dmitri, mii de locuitori ai Moscovei au putut, pentru prima dată, să-i vadă pe polonezi în realitate. Multiplele cazuri de profanare a bisericilor,

a icoanelor şi a moaştelor de către soldaţii polonezi nu au făcut decât să consolideze în conştiinţa colectivă rusă imaginea de păgâni a catolicilor. Chiar şi istoricii polonezi nu pot să nu admită faptul că tocmai acest tip de „activitate“ a conaţionalilor lor „a contribuit decisiv la cristalizarea la nivelul conştiinţei colective ruse a modelului negativ a polonezului-opresor“, *Ibidem*, p. 10. O serie de multe alte fapte au fost percepute ca o manifestare a modului de acţiune păgân/necreştin: specificul comportamentului social, îmbrăcămintea şi aspectul exterior al polonezilor, toate neobişnuite pentru vechea Rusie. Chiar şi în bărbile rase ale catolicilor ei au văzut un semn al naturii demonice a polonezilor: absenţa bărbii la un bărbat în Rusia de dinainte de Petru cel Mare era interpretată ca o cădere în eres; faptul este semnificativ deoarece, în icoane, nebunii erau înfăţişaţi fără barbă. Vezi O. V. Belova, *„Liah-deviatdennik“ i „moskali-liudoed“. Predstavleniia etniceskih sosedei drug o drughe*, în acelaşi volum, pp. 226-230; Levkievskaia, *Konfesionalnîi obraz poliaka v russkoi narodnoi i pismennoi tradiţii*, în acelaşi volum, pp. 231-238.
7. Deşi Polonia era regat, faptul că regele era ales de Dieta nobiliară şi depindea de ea a făcut ca statul să fie considerat o republică nobiliară (*n. trad.*).
8. A existat, printre altele, şi un alt punct de vedere cu privire la Polonia: urmaşii unora dintre familiile boiereşti, care, nemulţumiţi de situaţia lor, evaluau destul de pozitiv ordinea din Polonia, ce oferea familiilor de aristocraţi posibilităţi de influenţă incomparabil mai mari asupra pârghiilor puterii. Vezi B.V. Nosov, *Predstavlenie o Polşe v praviaşih krugah Rossii* v 60-e gg. XVIII v., *nakanune pervogo razdela Reci Pospolitoi*, în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, pp. 72-82.
9. *Ibidem*, p. 81.
10. Deosebirile de mentalitate dintre aristocraţia rusă şi nobilii polonezi, care s-au aflat, în repetate rânduri, în atenţia lui A.V. Lipatov şi a altor cercetători, s-au manifestat şi la nivelul limbii vorbite. Astfel, cuvintele *„gonor“* şi *„panibratstvo“*, preluate din limba poloneză, au dobândit în limba rusă o conotaţie negativă: primul este sinonim cu cuvântul *„zanoscivosti“ (aroganţă, sfidare, obrăznicie, înfumurare – n. trad.)*, iar cel de-al doilea înseamnă încălcare nepermisă a subordonării.
11. Pentru aceasta, vezi studiul cunoscutului istoric A. Cappeler din culegerea de documente, *Rossiia-Ucraina: istoriia vzaimootnoşenii*, ed. A. I. Miller, V. F. Reprinţev, B. N. Floria, Moscova, 1997.
12. Apud I.V. Mihutin, *Ukrainskii vopros v Rossii (koneţ XIX-nacialo XX veka)*, Moscova, 2003, p. 17.
13. Despre atitudinea lui Puşkin faţă de problema poloneză din deceniul patru al secolului al XIX-lea şi faţă de campania antirusă declanşată în Oc-

cident, precum şi despre disputa epistolară istorico-filosofică dintre A.S. Puşkin şi A. Mickiewicz, vezi excelentele studii ale lui A.V. Lipatov şi I.O. Şaitanov. Despre rolul jucat de revolta poloneză din 1830 în consolidarea imaginii negative a Poloniei în literatura rusă, vezi lucrarea lui V.A. Horev, *Polşa i poliaki glazami russkih literatoro*.

14. Din literatura recent apărută şi consacrată relaţiilor dintre Puşkin şi Mickiewicz – atât la nivel personal, cât şi poetic – vezi valoroasa monografie a lui D.P. Ivinskii, *Puşkin i Miţkievici. Istoriia literaturnîh vzaimootnoşenii*, Moscova, 2003.

15. Aşa cum remarcă I. Şaitanov, în 1830, Polonia a căutat sprijin european, promiţând Europei apărare faţă de ameninţarea rusă. Astfel, în manifestul Seimului din 6 decembrie 1830, în care era anunţat începutul revoltei, era menţionată şi misiunea revoluţionarilor „de a nu permite accesul hoardelor nordice sălbatice până în Europa [...] şi de a apăra drepturile popoarelor europene", în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 83.

16. Aleksandr Ivanovici Odoevski (1803-1832), poet rus, participant la revolta decembriştilor din 1825. Cea mai cunoscută operă a sa este poezia de răspuns, scrisă în 1827, la mesajul lui Puşkin, *Celor din Siberia (n. trad.)*.

17. Istoricul rus se referă la revolta polonezilor din teritoriile ocupate de Rusia (*n. trad.*).

18. Fără îndoială că disputele ruso-polone au avut drept consecinţă marginalizarea, în Polonia, a ideii privind comuniunea slavilor, fără însă ca ele să excludă definitiv această idee din gândirea socială poloneză, mai ales că actualizarea disputelor putea contribui la consolidarea ameninţării privind germanizarea şi asimilarea polonezilor din teritoriul polonez aflat sub autoritatea Prusiei. În mod evident, varianta poloneză a slavianofilismului se afla în contradicţie cu panslavismul rus. În acelaşi timp, slavofilismul polonez nu erau străin nici el de concepţiile austroslaviste. În legătură cu aceasta, trebuie avut în vedere că şi oamenii politici polonezi cei mai loiali Habsburgilor nu uitaseră valorile naţionale poloneze.

19. Cursul ţarismului spre depolonizarea regiunilor occidentale ale Imperiului rus a găsit înţelegere în Prusia, iar din 1871 în Imperiul german, unde autorităţile (*germane – n. trad.*) au promovat în teritoriile poloneze o politică asemănătoare şi, probabil, cu metode nu mai puţin dure. În 1903, într-o conversaţie cu un agent militar rus, împăratul Wilhelm al II-lea observa că „este un popor (*cel polonez – n. trad.*) extrem de periculos. În raport cu el nu poate fi vorba despre o altfel de atitudine, decât aceea de a-l menţine în permanenţă sub călcâi". În timp ce spunea aceste cuvinte „faţa mobilă a împăratului dobândise o expresie de cruzime,

ochii căpătând sclipiri duşmănoase, iar hotărârea sa era atât de evidentă încât sentimentele nu lăsau loc de îndoială privind punerea în practică a celor spuse". Potrivit agentului militar rus, acest lucru însemna „dificultăţi şi nu puţine bătăi de cap pentru Germania". Vezi E. Iu. Sergheev, Artiom A. Ulunian, *Ne podlejiti oglaşeniiu. Voennîe aghentî Rossiskoi imperii v Evrope (1900-1914)*, Moscova, 1999, p. 72.

20. La aceasta putem adăuga faptul că, în ceea ce priveşte dezvoltarea culturii poloneze, condiţiile au fost mult mai favorabile în centrul Imperiului Rus decât în teritoriile poloneze aflate sub autoritatea Rusiei. La cumpăna secolelor (*XIX şi XX – n. trad.*), la Petersburg, unde trăiau mai mult de 150.000 de polonezi, societăţile poloneze, revistele şi editurile beneficiau de o libertate considerabilă în comparaţie cu cele de la Varşovia sau Vilnius; cărţile care în Polonia nu puteau trece prin sita cenzurii poloneze, erau editate în capitală fără mari probleme.

21. Ivan Sergheevici Aksakov (1823-1886), poet, critic şi ziarist rus. Adept al curentului panslavist (*n. trad.*).

22. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 85.

23. Sub influenţa, de netăgăduit, a lui V. Soloviov, M. Zdzehovski a insistat asupra ideii de unire a catolicismului cu ortodoxia, curăţată de depuneri. Acordând atenţie apropierii spirituale dintre utopiile mesianice rusă şi poloneză, el credea în mod mistic în vocaţia înaltă a celor două popoare de a vindeca moral o Europă aflată pe moarte din cauza materialismului. Totodată, el regreta sincer faptul că misiunea spirituală a ortodoxiei, la care visaseră slavofilii ruşi timpurii, fusese înlocuită ulterior, în perioada slavofilismului târziu, cu ideea luptei politice împotriva Occidentului şi cu dorinţa arzătoare de a-l supune. Vezi studiul lui A. Razin din vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*.

24. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 16.

25. În prima jumătate a secolului XX, scriitoarea M. Dombrovskaia a reuşit să înţeleagă şi să redea cu o puternică forţă artistică psihologia acelora care, reuşind să treacă peste ofensele nemeritate, au depăşit ideile preconcepute, cedând farmecului unei literaturi uriaşe. „O oarece curiozitate chinuitoare – povesteşte Dombrovskaia cu privire la starea eroinei sale – a atras-o spre cărţile ruseşti [...] Iar din aceste opere răzbătea un farmec de neînvins, pentru a-i spori, parcă, calvarul; ea trăia în atmosfera lor ca într-o vrajă [...] şi ţipa la ele, aşa ca din vis sau dintr-un delir febril: «Toate acestea sunt minciuni de cea mai joasă speţă!». Şi din nou era atrasă de ele, asemeni beţivului de vin, şi se gândea: «Dar, poate că acesta este purul adevăr despre ele, iar gimnaziul şi persecuţiile nu sunt altceva decât minciuni şi comploturi ale ticăloşilor, care nu doresc ca oamenii să se cunoască şi să se înţeleagă unii pe ceilalţi!». Şi privea, cu ochii

larg deschişi şi nedumeriţi, spre străfundurile sumbrei tragedii: tragedia discordiei dintre oameni“, *Ibidem*, p. 197.
26. Acei gânditori polonezi, pentru care aspiraţiile slavofile ale Rusiei nu reprezentau vorbe goale, excludeau, câteodată, autorităţile ruse din comunitatea slavofilă, argumentând prin faptul că germanii aveau o pondere considerabilă în conducerea ţării. Astfel, un om de litere polonez considera că poporul rus este „sclavul unei dinastii străine“, *Ibidem*, p. 14. Este adevărat că o astfel de poziţie a provocat şi reacţii negative: unii dintre publiciştii polonezi au evidenţiat tactica inconştientă folosită de către acei ruşi, cu scopul de a delimita clar poporul de guvern, dorind, într-un fel, să-şi decline orice responsabilitate faţă de asuprirea polonezilor, ca şi cum, în realitate, guvernul era format din străini care preluaseră puterea, *Ibidem*, p. 96.
27. L.E. Gorizontov, *Paradoksî imperskoi politiki: poliaki v Rossii i russkie v Polşe*, Moscova, 1999.
28. Este vorba despre Legea electorală, pe baza căreia urmau să se organizeze alegerile pentru cea de-a III-a Dumă. Documentul a fost adoptat după dizolvarea celei de-a II-a Dume (*n. trad.*), A.S. Orlov, V.A. Gheorghiev, N.G. Gheorghieva, T.A. Sivohina, *Hrestomatiia po istorii Rossii*, Moscova, 2001, pp. 368-370.
29. Au existat – este adevărat – şi excepţii de la regulă. Astfel, un funcţionar de rang înalt al Ministerului Afacerilor Străine, contele Trubeţkoi, a propus repararea greşelii, cum considera el împărţirea Republicii poloneze. Potrivit lui, polonezilor trebuia să li se confere acele drepturi pe care le avuseseră în Galiţia, în timpul stăpânirii austriece, când beneficiau de autonomie. Astfel, Rusia ar fi obţinut o mai mare libertate de acţiune pe arena internaţională. La nivel înalt însă, astfel de propuneri nu au găsit sprijin.
30. În pofida declaraţiilor zgomotoase ale elitei imperiale, aceasta nu a fost înclinată să facă concesii importante. O mărturie în acest sens o reprezintă demisia forţată, în 1916, a ministrului Afacerilor Străine, S.D Sazonov, după ce acesta prezentase un proiect care prevedea acordarea autonomiei Regatului Polonez, proiect, care, pe fondul situaţiei politice din Rusia, era perceput ca fiind radical.
31. În legătură cu aceasta, trebuie luat în considerare şi interesul avut de către Pilsudski şi anturajul său în existenţa unei Rusii roşii, deoarece doar într-un astfel de caz Polonia putea fi necesară Occidentului, în calitatea de stat component al cordonului sanitar (*care să izoleze Rusia – n. trad.*). O Rusie albă putea oricând să se înţeleagă cu Occidentul pe seama Poloniei.
32. Acestei probleme i-a fost consacrată o vastă literatură. Dintre publicaţiile recent apărute amintim doar pe V.A. Tokarev, *Kara nam!Kara*: *pol-*

skaia tema v predvoennom kino (1939-1941), *Otecestvennaia istoriia* 6, 2003; V.A. Nevejin, *Polşa v sovetskoi propagande, 1939-1941*, în vol. *Rossiia i vneşnii mir: dialog kulturî*, Moscova, 1997.

33. Cu toate că masiva campanie de propagandă antipoloneză era dusă prin toate mijloacele, noua ideologie acorda spaţii largi pentru crearea unor imagini diverse, mult mai percutante, a societăţii poloneze: „polonezii albi“ luptă cu duritate împotriva reprezentanţilor poporului muncitor, asuprit tot de către ei; sub influenţa generată de revoluţia rusă, în care un rol important îl avuseseră revoluţionarii de origine poloneză, a fost pus în circulaţie modelul revoluţionarului polonez. Astfel, stereotipurilor deja existente în conştiinţa colectivă rusă, li s-a adăugat şi imaginea luptei de clasă.

34. Autorul are în vedere negocierile privind semnarea Pactului Molotov-Ribbentrop şi modul în care Uniunea Sovietică, în perioada 1939-1940, a pus în practică prevederile acestuia (*n. trad.*).

35. „Cercurile conducătoare poloneze s-au lăudat nu de puţine ori cu «trăinicia» statului lor şi cu «puterea» armatei sale. Însă a fost de ajuns o rapidă lovitură asupra Poloniei, iniţial, din partea armatei germane, iar, ulterior, din partea Armatei Roşii, pentru a nu mai rămâne nimic din acest copil monstruos al Tratatului de la Versailles, care a trăit asuprind celelalte naţionalităţi. «Politica tradiţională» a zig-zag-urilor şi jocurilor fără de principii (*ale Poloniei – n. trad.*) între Germania şi URSS, s-a dovedit ineficace şi a falimentat“, afirma Molotov la o şedinţă a Sovietului Suprem al URSS, din 31 octombrie 1939. Vezi cuvântarea sa în *Pravda*, din 1 noiembrie 1939.

36. Amintirile despre confruntarea sovieto-poloneză din anii ’20, în cadrul sistemului versaillez, şi finalul ei dramatic, în septembrie 1939, se întipărise atât de profund în mentalul colectiv polonez, încât acest lucru avea să greveze asupra relaţiilor dintre partidele frăţeşti chiar şi după cel de-Al Doilea Război Mondial. Când în noiembrie 1956, la Plenara CC al Partidului Muncitoresc Unit Polonez, pentru prima oară şi fără încuviinţarea Moscovei, a fost reînnoită conducerea partidului, Nikita Hruşciov şi tovarăşii săi, sosiţi fără invitaţie la Varşovia pentru a „instaura ordinea“, au fost nevoiţi să suporte un „duş rece“ la Palatul Belvedere. Merita să i se dea replica lui Molotov, care vorbea despre sentimentul de solidaritate internaţionalistă şi, de aceea, Gomulka l-a întrerupt: „Iar dumneavoastră, tovarăşe Molotov, ar fi mai bine ca aici să tăceţi. Poporul polonez nu va uita niciodată cuvintele dumneavoastră referitoare la «avortonul sistemului versaillez», care, în sfârşit, a încetat să mai existe“. Vezi, pe larg, A.M. Orehov, *K istorii polsko-sovetskih peregovorov 19 oktiabria 1956 g. v Belvedere (po novîm materialam)*, în vol. *Konfliktî v poslevoennom razvitii vostocinoevropeiskih stran*, Moscova, 1997, pp. 130-156.

37. Vezi stenograma de conversaţie dintre Stalin şi delegaţia guvernului polonez din emigraţie, condusă de premierul S. Mikolajczyk, din 3 august 1944, în vol. *Sovetskii faktor v Vostocinoi Evrope, 1944-1953. Documentî, tom 1, 1944-1948*, red. resp. T.V. Volokitina, Moscova, 1999.
38. În rapoartele secrete din acele vremuri – întocmite de activiştii politici din cadrul Armatei Roşii – despre starea de spirit a intelighenţiei poloneze cel mai des erau menţionate în mod deschis, profundele stereotipuri antiruse (nemaivorbind, deja, despre cele antisovietice). În pofida existenţei lor, chiar şi oamenii politici şi intelectualii anticomunişti vedeau în URSS principalul garant al graniţei germano-poloneze, stabilită cu preţul pierderii de către Polonia a unora dintre cele mai importante centre culturale ale sale: Lvov-ul şi regiunile răsăritene. Alipirea noilor teritorii din nord-vest, dobândirea unei largi ieşiri la mare şi transformarea unui stat multinaţional, aşa cum fusese anterior Polonia, într-unul mononaţional, atenuaseră, într-o mare măsură, durerea provocată de pierderile teritoriale din est şi conferiseră noului stat polonez nu puţine atuuri geo- şi etnopolitce. Într-unul din rapoartele trimise în toamna anului 1946 de către Direcţia Politică a Armatei se propunea folosirea activă în campania propagandistică antioccidentală a faptului că faimosul discurs al lui Churchill de la Fulton fusese perceput în Polonia (chiar şi de către adversarii comuniştilor) ca o luare de poziţie a liderului conservatorilor britanici, exprimând îndoieli în privinţa unei probleme atât de importantă (*pentru polonezi – n. trad.*), ca aceea a revizuirii graniţelor dintre Polonia şi Germania, *Rossiiskii Gosudarstvennîi Arhiv Soţialno-Politiceskoi Istorii (RGASPI)*, fond 17, opis 125, dosar 391, f. 12-15; vezi şi dosarul nr. 320. Autorii care insistă, mai ales, asupra traumei psihologice suferită de conştiinţa naţională poloneză în urma pierderii unor teritorii care au fost alipite Ucrainei, Bielorusiei şi Lituania, trebuie să aibă în vedere şi cele mai sus afirmate.
39. Rezistenţa antinazistă din Polonia, subordonată guvernului în exil de la Londra (*n. trad.*)
40. Suntem de acord cu faptul că represiunile în masă au devenit unul dintre factorii istorici cei mai puternici, care au contribuit la consolidarea şi menţinerea, până în zilele noastre, a unora dintre stereotipurile şi clişeele referitoare la Rusia şi ruşi. Pe de altă parte, reprezentările constante de la nivelul opiniei publice poloneze, referitoare la caracterul amplu al represiunii sovietice şi la victimele poloneze, necesită clarificări şi ajustări.
41. La nivelul elitei comuniste poloneze au existat dispute principiale în problema caracterului relaţiilor cu partenerul sovietic. Spre deosebire de W. Gomulka, care dorea instituirea unor relaţii de egalitate, „grupul de la Moscova“ de la nivelul conducerii Partidului Unit Muncitoresc Polo-

nez, condus de B. Bierut, se supunea orbeşte dictatului Kremlinului şi noii conjuncturi politice (era o anumită logică în comportamentul celor din urmă). Exista, de asemenea, o reală îngrijorare potrivit căreia dacă Polonia se opunea impunerii modelului stalinist, ea nu numai că urma să aibă soarta Iugoslaviei, de după 1948, dar urma să fie şi lipsită de teritoriile luate de la Germania. Considerăm că problema preţului pe care ar fi putut Polonia să-l plătească pentru încălcarea liniei stabilită de Kominform se află încă şi astăzi în discuţie.

42. În perioada stalinistă, izolarea cetăţenilor din primul stat socialist din lume, chiar în raport cu fraţii lor întru socialism, a contribuit la formarea unei imagini literare a Poloniei, care, cel mai adesea, era ruptă de realitatea ilustrată de tezele propagandistice privind prietenia frăţească, cooperarea, eforturile comune etc. În perioada dezgheţului hruşciovist, când legăturile dintre ţările socialiste s-au extins, iar menghina normativelor realismului socialist slăbise, motivele poloneze au început să apară tot mai des în operele de artă. Vezi, *Poliaki i russkie v glazah drug druga,* p. 129.

Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie şi ideologie[1]

Victor Rizescu

Lecturi ale istoriei

În câte feluri a putut fi citit un clasic de secol XIX în România începutului de secol XX? Cei care iau post-modernismul în serios nu vor pune mare preţ pe o asemenea întrebare: ei ne-au avertizat de mult că ne aşteaptă o vreme când istoria intelectuală va fi nevoită să abandoneze dialogul direct cu textul clasic, mulţumindu-se să ne ofere un inventar al lecturilor sale recente[2]. Vom aluneca lin, cu alte cuvinte, printr-o junglă a interpretărilor concurente, alegerea uneia dintre ele nedepinzând, în cele din urmă, decât de propriile noastre mobiluri, interese şi date culturale. Nu toată lumea este hotărâtă să meargă atât de departe: unii – să spunem dintru început că ne situăm de partea lor – vor susţine că, dacă nu putem avea certitudinea cunoaşterii obiective, dispunem măcar de criterii pentru a deosebi istoria veritabilă de cea ideologică, cercetarea mânată de duhul adevărului de cea care nu face decât să mascheze angajamente şi idealuri de altă natură[3]. Altfel spus, nu ştim dacă am reuşit să aflăm adevărul, dar ştim cu siguranţă când am încercat cu adevărat să îl atingem. Cunoaştere care ne-ar da şi posibilitatea de a discerne în ce măsură alţii s-au apropiat de acelaşi pol al obiectivităţii. Iar dacă descoperim că isto-

ria scrisă de ei este una partizană, atunci putem încerca să îi înţelegem resorturile: de ce şi în ce fel istoria este deformată în oglinda ideologiei?

România primelor decenii ale secolului trecut a fost un teren propice pentru istorii partizane. Un prim ciclu al modernizării se încheiase, împreună cu prima rundă a dezbaterilor purtate în jurul dilemelor dezvoltării după modelul occidental pe care lumea românească îl adoptase ca orizont de referinţă în prima parte a secolului al XIX-lea. Familiile intelectuale ale veacului încheiat se reînnoiau, identităţile diferitelor orientări ideologice erau redefinite, dar filiaţiile de idei care se înnodau astfel erau deseori marcate de problemele unor paternităţi incerte. Dacă unii dintre eroii fondatori ai diverselor grupări culturale aveau o apartenenţă clară şi nedisputată la una dintre ele, alţii puteau fi revendicaţi cu credibilitate de mai multe. Istoricii epocii au deci tendinţa de a rescrie istoria intelectuală a României după predilecţiile propriei doctrine politice şi sociale, repoziţionând figuri emblematice pe harta simbolică a culturii naţionale, restabilind ierarhii şi regândind genealogii intelectuale. Un veritabil „canon“ al domeniului nu exista încă[4], de aceea epoca este plină de practicieni ambiţioşi şi meticuloşi ai canonizării.

În cele ce urmează, ne vom ocupa de un astfel de conflict al interpretărilor istorice: figura lui Mihail Kogălniceanu, considerată o personificare a paşoptismului „moldovenesc“ – excentric prin comparaţie cu mai caracteristica sa versiune „muntenească“ –, a fost interpretată succesiv, în primele trei decenii ale secolului XX, de pe poziţiile mai multor familii intelectuale. Aşa cum vom vedea, aceste interpretări au jucat un rol important în chiar auto-definirea respectivelor orientări ideologice. Vom parcurge evantaiul lecturilor celebre ale lui Kogălniceanu, pentru a reliefa mai clar caracterul oarecum paradoxal al uneia mai puţin cu-

noscute. Poporanistul Ibrăileanu, naţionalistul tradiţionalist Iorga şi modernistul liberal Lovinescu ne-au oferit, fiecare dintre ei, o imagine a gândirii lui Kogălniceanu devenită inseparabilă de imaginea curentă pe care ne-o facem despre grupările de care ei au aparţinut. Prin contrast, cea mai amplă şi totodată mai puţin faimoasă dintre lecturile de epocă ale lui Kogălniceanu se situează în răspărul clasificărilor convenţionale referitoare la viaţa intelectuală interbelică şi ne obligă să ne reconsiderăm reprezentarea curentă despre şcoala de gândire pe care autorul său a servit-o: naţionalistul ortodoxist Radu Dragnea, discipol al lui Iorga şi Nichifor Crainic şi figură centrală a gândirismului, îl citeşte pe paşoptist într-o cheie ce nu pare a face parte din recuzita obişnuită a tradiţionalismului religios din anii douăzeci. Vom încerca să dăm o explicaţie pentru această apariţie insolită.

Nu este vorba despre lipsă de coerenţă: monografia lui Dragnea nu este pur şi simplu o piesă de erudiţie fără legătură cu afilierea ideologică a autorului. Dimpotrivă, ea se prezintă ca o veritabilă carte politică, având ambiţia de a pune pe baze mai solide şi a oferi justificări mai convingătoare pentru aceleaşi crezuri ideologice. Autorul său nu dezertează temporar de la convingerile ortodoxismului doctrinar, pentru a se abandona satisfacţiilor ştiinţei obiective. El leagă istoria pe care o scrie de doctrina pe care o slujeşte. Este vorba, însă – în mai mare măsură decât în cazul celorlalţi interpreţi ai lui Kogălniceanu –, despre o relaţie biunivocă: nu doar istoria este remodelată după urgenţele partizanatului ideologic, dar ideologia însăşi este nevoită să se reconfigureze parţial după chipul personajului istoric. Din acest motiv, figura lui Kogălniceanu pe care ne-o propune Dragnea ne oferă nu doar o interpretare inedită a paşoptismului, ci şi o faţetă surprinzătoare a gândirismului interbelic. Vom încerca deci să desluşim înfăţişarea lui Kogălni-

ceanu, a „culturii moldoveneşti“ şi a paşoptismului în oglinda gândirismului, şi nu mai puţin înfăţişarea gândirismului în oglinda exerciţiului de erudiţie istorică al lui Radu Dragnea şi a figurii lui Mihail Kogălniceanu. Pentru aceasta, vom zăbovi însă mai întâi asupra felului în care Garabet Ibrăileanu, Nicolae Iorga şi Eugen Lovinescu participă la acelaşi joc de oglinzi paralele între două epoci istorice.

Kogălniceanu în lectură poporanistă

Cele două texte principale ale poporanismului[5] au apărut cam în acelaşi timp: *Social-democratism sau poporanism?* al lui Stere în *Viaţa românească*, în 1907-1908; *Spiritul critic în cultura românească* al lui Ibrăileanu între 1905 şi 1908, în aceeaşi revistă – primele capitole în *Curentul nou* –, şi în 1909 în volum. Exprimă ele aceeaşi viziune? Stere a fost teoreticianul social al grupării[6], Ibrăileanu principala sa voce în domeniul teoriei culturale. Formează oare cele două pledoarii un tot coerent? Lucrarea lui Stere cuprinde toate notele distinctive ale populismului agrar est-european[7]. Ea caută să delegitimeze deopotrivă modernizarea industrială sub auspiciile unui stat burghez şi soluţia socialistă, ca alternative de dezvoltare pentru societăţile înapoiate de la periferia Europei. Le opune, ca răspunsuri la dilemele modernizării, economia ţărănească bazată pe mica proprietate şi corespondentul său politic – mai vag definit – al „democraţiei rurale“. Aceste opţiuni îl plasează în mod clar pe Stere în categoria largă a „tradiţionalismului“, chiar dacă în extrema sa stângă, democratică. Deşi gândirea sa se exprimă în limbajul economiei politice occidentale şi nu în cel al naţionalismului cultural, antisemitismul pe care îl profesează – chiar dacă motivat, din nou, de considerente sociale şi economice – conferă întregii construcţii un vag aer vetust şi anti-modern[8]. Oricum, fără a fi preocupat în principal de aceasta, Stere consideră că formele culturale trebuie

ajustate după nevoile mediului social, deci literatura poporanistă urmează să dezvolte temele specifice unei societăţi care şi-a asumat condiţia ruralităţii pentru o perioadă nedefinită de timp. Se regăsesc oare aceleaşi idei în cartea lui Ibrăileanu?

După toate aparenţele, ar trebui să răspundem negativ. Refăcând istoria „spiritului critic" pe parcursul secolului al XIX-lea, Ibrăileanu pare să pună pe baze mai solide, şi totodată să de-dramatizeze, concepţia junimistă despre adoptarea circumspectă a formelor civilizaţiei occidentale, care trebuiesc selectate după configuraţia fondului românesc. „Criticismul" asociat până deunăzi exclusiv cu Junimea ar apărea, astfel, cu atât mai credibil cu cât Ibrăileanu îi dezvăluie origini mai îndepărtate decât articolele lui Maiorescu de la 1868 şi o istorie sinuoasă în decursul căreia s-a metamorfozat după chipurile caracteristice ale fiecărei vârste a culturii române. Nemaiputând fi suspectat de a exprima o poziţie sectară, pierzându-şi orice alură exotică de teorie socială germană, el este definitiv împământenit şi oficializat. În acelaşi timp, arătând că spiritul critic opera deja de câteva decenii bune la vremea când junimiştii îi deplângeau absenţa şi se erijau în descoperitori ai săi, Ibrăileanu pare să reducă substanţial din acuitatea criticii junimiste la adresa alcătuirilor sociale existente în România: dacă spiritul critic – indiferent cât de fragil – a filtrat împrumuturile din Occident de la începuturile modernizării, este puţin probabil ca lumea românească să fie atât de disfuncţională cum vor junimiştii să ne facă să credem, pentru a-şi apăra pretenţiile de originalitate. Dacă societatea românească a dezvoltat de la bun început reflexele culturale necesare pentru a o feri de ravagiile occidentalizării febrile şi imitative, rezultă că modernizarea este aşezată pe o cale bună, prin urmare atitudinea prea sceptică faţă de perspectivele ei a maiorescienilor este nefondată. Orientarea de ansamblu a criticii literare a lui Ibrăileanu[9], şi profilul lite-

rar pe care îl va căpăta revista *Viaţa românească* sub conducerea sa, par să susţină aceeaşi apreciere: format la şcoala criticii sociale poporaniste, Ibrăileanu devine un critic al culturii cu o orientare mai degrabă modernistă, aproape identică celei pe care o va reprezenta, puţin mai târziu, Eugen Lovinescu, şi pe care suntem obişnuiţi să o asociem cu figura celui din urmă. Validând în acelaşi timp occidentalizarea şi exigenţa junimistă de „autenticitate“, Ibrăileanu pare să ofere punctul de intersecţie al tradiţionalismului şi al optimismului modernizator. În ce fel se articulează, atunci, cele două texte emblematice ale grupării poporaniste de la începutul secolului XX?

Citită mai atent, cartea lui Ibrăileanu nu ne mai apare ca o încercare de arheologie a ideilor junimiste înainte de momentul Maiorescu, ci ca o tentativă de a priva Junimea de monopolul pe care îl revendica asupra retoricii dezvoltării organice şi a occidentalizării graduale. Ea distinge vârstele succesive ale spiritului critic nu pentru a rememora epopeea unor achiziţii continue pe aceeaşi linie de dezvoltare, ci pentru a trasa istoria unui declin, a marca o ruptură şi a recupera, în cele din urmă, un tip de gândire pe care memoria culturală a românilor îl pierduse. Fractura pe care o identifică Ibrăileanu în evoluţia spiritului critic este reprezentată chiar de către Junimea, şi marchează momentul în care discursul autenticităţii – aplicat mai ales domeniului culturii care trebuie ferită de dezrădăcinare prin imitaţie neinspirată[10] – este transformat într-o retorică a reacţiunii – aplicată fără discriminare tuturor segmentelor societăţii, şi în special domeniului politic. După patru decenii în care fuseseră propagate prin vocea conservatorismului junimist, ideea „formelor fără fond“ şi temele intelectuale derivate din ea ajunseseră să fie privite ca o marcă distinctivă a dreptei politice. Ibrăileanu le revendică spre folosul stângii[11], a cărei cea mai caracteristică întrupare – după eclipsa temporară a socialismului marxist prin dizolvarea partidului social-de-

mocrat în 1899 – era chiar gruparea poporanistă. Junimismul se definise ca anti-paşoptism, iar imaginea paşoptismului pe care căutase să o impună era cea a unei forme privilegiate de modernism ne-critic. Cum entuziasmul imitativ al epocii de la 1848 fusese însoţit de fervoare democratică, liberalism superficial şi utopism al dreptăţii sociale, se părea că formula politică a dreptei junimiste reprezenta cel mai sigur antidot nu numai împotriva derivelor stângii, dar şi împotriva modernizării prin imitaţie imprudentă. Descoperind versiunea paşoptistă a criticismului, în persoana unor Asachi, Negruzzi, Russo şi mai presus de toţi Kogălniceanu, poporanistul zdruncină această identificare a reformismului de stânga cu tarele occidentalizării emulative şi cu peisajul dezolant al formelor goale. Demonstrând că ideile modernizării graduale se născuseră, iniţial, în laboratorul democratismului paşoptist, Ibrăileanu poate prezenta deci versiunea conservatoare a aceloraşi idei ca pe o subversiune ilegitimă şi o falsificare.

Avatarurile paşoptiste ale „spiritului critic", ne spune Ibrăileanu, au fost indisociabile de o opţiune fermă pentru „constituţionalism liberal"[12]. Opţiune care nu se datorează, aşa cum greşit afirmă istoria intelectuală de sorginte junimistă – prin glasul lui Constantin Rădulescu-Motru, de exemplu –, unei aplecări a revoluţionarilor către „raţionalism, slăbiciune intelectuală, şarlatanism" (p. 72). Într-adevăr, „acei care atacă pe cei de la 1848 ca pe nişte şarlatani raţionalişti ignorează istoria românilor" (p. 74). Ei ignoră faptul că gânditorii critici ai epocii, care nu sunt alţii decât unii dintre cei mai importanţi lideri revoluţionari ai aceloraşi vremuri, „sunt constituţionalişti liberali, din pricina împrejurărilor din ţara şi din epoca în care ei trăiesc şi luptă" (p. 75). Ei reprezintă „clasa boiernaşilor, care, neglijată, departe de putere, devenise o clasă democratică [...] şi, [...] ca orice clasă revoluţionară, reprezentanta tuturor claselor dezmoştenite" (p. 72). Atâta timp cât acest tip de cri-

ticism a acţionat ca o frână împotriva tentaţiilor modernizării imitative, aptitudinea critică a mers mână în mână cu o viziune politică democratică şi liberală, şi o tendinţă către reforme sociale: Kogălniceanu „vrea să avem o literatură nouă şi este partizan al influenţei literaturilor străine, dar dă în acelaşi timp scriitorilor un îndreptar prin cronicile pe care le dezgroapă şi prin literatura poporană. El vrea să schimbe organizarea ţării, dar în acelaşi timp studiază istoria trecutului şi starea actuală de atunci a ţărilor române, ca să ştie ce li se potriveşte şi ce nu din ce poate fi importat. [...] Şi câtă vreme acest organizator al României moderne este omul care imprimă tuturor fenomenelor sociale concepţia sa – până pe la 1866 –, spiritul novator şi spiritul critic merg împreună într-o fericită sinteză“ (pp. 216-217).

Prin opoziţie, Maiorescu „avea dispreţ şi neîncredere faţă de constituţionalismul liberal“ (p. 85). Condamnând formele goale în numele evoluţionismului, el îşi deghizează în veşmintele ştiinţei imparţiale predispoziţiile sociale şi interesele de clasă. Crezând că se ridică deasupra condiţionărilor sociale, „junimiştii au avut pretenţia [...] că asistă [...] la fenomenele politice, sociale şi culturale şi că le definesc din punct de vedere obiectiv, al adevărului pur“ (p. 87). A fost o pretenţie naivă sau o distorsiune interesată, căci „în chestii de ideal, cum sunt chestiile sociale, nici nu poate fi vorba de oglindirea realităţii, logica luptătorului e condiţionată de scopul pe care-l urmăreşte“ (p. 87). Iar „dacă în ideologia patruzecioptistă vorbeşte instinctul revoluţionar, dorinţa de renovare, în ideologia junimistă vorbeşte instinctul reacţionar, tendinţa de rezistenţă la inovaţiuni“ (p. 87). Pe versantul său cultural, junimismul este un exerciţiu de spirit critic paşoptist, cu notele sale specifice. Pe versantul politic, el este o negaţie a spiritului aceloraşi timpuri. În pledoaria Junimii, ne spune Ibrăileanu, „se pot deosebi două lucruri: lupta împotriva înnoirilor lingvistice, în care [junimiştii] continuă vechea şcoală critică şi în care au avut

dreptate [...] şi lupta împotriva înnoirilor sociale şi politice, care este o noutate faţă de vechea şcoală critică şi în care n-au avut dreptate“ (p. 89). De fapt, junimismul Junimii nu este decât încarnarea cea mai caracteristică a unor tendinţe sociale şi culturale care au bântuit lumea românească de la începuturile modernizării, luând chipuri foarte diferite: „în adevăr, junimismul este mai mult o stare sufletească vagă, un sentiment, decât o teorie bine definită“. El „este [...] recomandarea de a ne feri de importarea civilizaţiei sau, mai degrabă, recomandarea unei precauţiuni exagerate când e vorba de a importa această civilizaţie. Este nerecunoaşterea utilităţii de a transforma România într-o ţară cu caracter curat european, după asemănarea celor din Apus şi mai ales după asemănarea Franţei, care a zguduit din temelie toate aşezările politice şi sociale din Europa“ (pp. 87-88). Om cu sensibilitate politică democratică, Ibrăileanu nu îşi poate ascunde repulsia faţă de falşii profeţi ai spiritului critic, a căror gândire reacţionară nu poate invoca nici măcar beneficiul sincerităţii: aducând cu ei formulele ştiinţei sociale evoluţioniste din Occident, junimiştii sunt suspendaţi între lumea occidentală în a cărei ambianţă transplantată în România se consideră îndrituiţi să trăiască şi lumea românească, pe care o vor veşnic ţintuită într-o stare de înapoiere şi căreia îi neagă puterea de a asimila lecţiile Occidentului la care ei înşişi se dovediseră atât de permeabili. Într-adevăr, „junimiştii n-au fost cu totul împotriva introducerii formelor noi de viaţă în ţara noastră [...] Ei, pentru dânşii, au fost pentru transplantarea în mare; au fost împotriva acestei transplantări pentru majoritatea ţării. [...] N-au renunţat, pentru dânşii, la nici una din achiziţiile civilizaţiei europene, în domeniul politic n-ar fi renunţat, desigur, la nici o libertate, la nici una din binefacerile aduse omenirii de marea Revoluţie Franceză (acea «epidemie morală» a dlui Maiorescu). [...] Junimiştilor nu le-a plăcut [...] ca de aceste achiziţii să se folosească masa cea mare a po-

porului român. Din această cauză – civilizaţia numai pentru ei – doctrina aceasta a fost egoistă şi a repugnat întotdeauna spiritelor generoase“ (pp. 88-89).

Oricât de transparentă ar fi – cum crede Ibrăileanu – ipocrizia Junimii, această doctrină pernicioasă s-a dovedit capabilă să seducă o bună parte a publicului cultivat românesc, dând naştere la alte rătăciri intelectuale nu mai puţin primejdioase, şi înmulţind soluţiile eronate la problemele modernizării. Odată capturat de Junimea şi transpus în limbajul reacţiunii, discursul gradualismului şi continuităţii istorice – opus modernizării entuziaste „în manieră valahă“ – a putut suferi în scurtă vreme alte câteva mutaţii. Astfel, nutrindu-se din pesimismul Junimii, Eminescu a putut evolua către utopia regresivă şi naţionalismul anti-modern. El a putut propune „idealul (şi uneori şi programul) politic şi social“ ce se poate rezuma prin „reîntoarcerea la trecut“. Hrănindu-se din aceeaşi sursă, socialiştii – şi ei, la origine, nişte tradiţionalişti nostalgici de ascendenţă junimistă – propun ca soluţie utopia lor progresistă. Deosebirea dintre cele două programe utopice nu este atât de radicală cum ar putea părea: amândouă provin din înţelegerea realităţilor prezente în spiritul filosofiei formelor fără fond, pe care atât naţionalismul de dreapta cât şi socialismul tradiţionalist o ajustează pentru a rezona cu interesele claselor de jos, cel mai puternic lovite de primul şoc al modernizării. Deşi se despart în privinţa soluţiilor, „în critica societăţii Eminescu şi socialiştii seamănă perfect“ (p. 171). Dacă „unora li s-ar părea că socialiştii [...] au plecat de la nişte teorii citite în cărţi“, în realitate „ei au plecat de la dureri şi interese adevărate, de la aceleaşi dureri şi interese de la care a plecat şi Eminescu“ (p. 161). În numele aceloraşi interese ale „ţărănimii, ale răzeşilor şi ale meseriaşilor, şi aproape deloc ale născândului proletariat“ (p. 161), „socialiştii, pe căi deosebite de ale lui Eminescu, dar care de cele mai multe ori se întâlnesc, au făcut acelaşi proces al aceleiaşi organizări so-

ciale“ (p. 162). Ca răspunsuri la o întrebare greşit formulată – şi formulată astfel de către Junimea –, soluţiile pe care le indică Eminescu şi socialiştii pentru problemele modernizării nu sunt nici ele atât de diferite cum par la prima vedere. Fie că se refugiază în trecutul imaginar fie că visează la utopia marxistă, şi unul şi ceilalţi se dovedesc incapabili să identifice o formulă a progresului. Ei ne oferă programe de stopare a acelei modernizări pe care nu o pot concepe altfel decât sub chipul formelor fără fond: „şi Eminescu şi socialiştii se mărginesc la un program, mai vag al lui Eminescu, mai precis al socialiştilor, un program favorabil claselor mici şi ţărănimii“ (p. 172).

Nu numai critica socială a fost împinsă pe căi greşite prin subtila subversiune intelectuală junimistă. Fără a mai beneficia de corectivul constant al spiritului critic sănătos, prin vocea paşoptismului moldovenesc, liberalismul valah a devenit prizonierul înclinaţiilor sale către politici de modernizare mecanice şi ne-critice. Dacă în epoca lui Kogălniceanu cultura critică şi politica modernizatoare mergeau mână în mână, după momentul Junimii „aceste două tendinţe se separă. Liberalismul muntean, în manifestările lui extreme, rămâne să reprezinte spiritul novator; junimismul moldovenesc rămâne să reprezinte spiritul critic, negativ. Această ruptură a fost o nenorocire pentru istoria contemporană a României. Unii merg fără discernământul trebuitor; ceilalţi neagă necontenit utilizarea întregii opere a celor dintâi. Unii merg fără un plan bine definit; ceilalţi vor să rămânem pe loc“ (p. 172).

La începutul secolului XX, toate modelele de dezvoltare care se impuseseră pe scena culturală se dovedesc falimentare: „Junimea vrea să stăm pe loc, dacă nu chiar să ne întoarcem puţin îndărăt. Eminescu vrea să ne întoarcem îndărăt. Socialiştii vor să sărim cine ştie unde, în necunoscut“. De aceea, „starea politico-socială e atât de rea, încât nu este nimeni să n-o constate cu durere. Şi suntem siguri că

dacă spiritul novator ar fi mers alăturea cu spiritul critic, [...] ca în persoana lui Kogălniceanu, [...] ţara noastră ar avea astăzi un alt aspect“ (pp. 217-218). Asociatul lui Constantin Stere nu o spune direct, dar este greu să ne îndoim că terenul curăţat astfel nu poate fi ocupat decât de o singură alternativă viabilă: anticipat de Stere şi Ibrăileanu încă din anii 1893-1894, în paginile publicaţiilor *Evenimentul*, *Adevărul* şi *Evenimentul literar*, maturizat odată cu apariţia *Vieţii româneşti* în 1906 şi expus pe larg de Stere în *Social-democratism sau poporanism?*, programul de dezvoltare al poporanismului agrarian este singurul răspuns potrivit la dilemele modernizării. El readuce spiritul critic în matca democratismului – acolo unde îi fusese locul de origine pe vremea lui Kogălniceanu – şi întoarce spatele deopotrivă utopiilor tradiţionaliste şi celor socialiste, oferind un program politic şi o viziune social-economică pe măsura nevoilor reale ale lumii româneşti.

Kogălniceanu în lectură sămănătoristă

La vremea când Ibrăileanu denunţa eminescianismul ca pe o rătăcire utopică[13] şi pseudo-democratică, născută la confluenţa dintre jargonul evoluţionist al Junimii şi tendinţele unui spirit capabil să rezoneze cu crizele profunde ale societăţii sale dar incapabil să reacţioneze altfel faţă de ele decât prin refugierea într-un trecut imaginat, un influent curent intelectual se revendica deja de la gândirea politică a lui Eminescu. Nicolae Iorga, liderul său necontestat, îşi publicase primele volume de articole politice la cumpăna dintre secolele XIX şi XX, şi ele ne arată un autor înclinat mai degrabă către scepticismul modernizator pragmatic al junimismului decât către paseismul autohtonist al lui Eminescu[14]. Putem observa cum meditaţiile sale asupra „problemei evreieşti“ şi a implicaţiilor sale social-economice îl împing spre o concepţie restrictivă a naţiunii etnice[15]. Totuşi, arti-

colele publicate de Iorga între 1903 şi 1906 în paginile *Sămănătorului* nu exprimă, cu siguranţă, un naţionalism şovin sau o viziune politică din familia dreptei tradiţionaliste[16]. Aceste tendinţe se vor contura însă, în publicistica şi activitatea publică a lui Iorga, după 1906, atunci când, părăsind *Sămănătorul*, el se asociază cu antisemitul A. C. Cuza pentru a propulsa o mişcare politică de orientare naţionalistă din care, în 1910, avea să se nască Partidul Naţionalist Democrat. Iorga transformă acum discursul junimist al dezvoltării organice într-o veritabilă filipică împotriva importurilor culturale, pe care le prezintă ca expunând cultura naţională unei primejdii de iminentă dizolvare[17]. Înfiinţat în 1906, ziarul zău *Neamul românesc* avea să exprime acest tip de naţionalism pentru multe decenii. După 1908, *Sămănătorul* însuşi se raliază noului curent: liderul său de acum, Aurel C. Popovici, fuzionează conservatorismul său de origine central-europeană cu proaspătul tradiţionalism al Vechiului Regat. Revedicându-se deopotrivă de la Eminescu, Iorga şi Cuza, el ne oferă cea mai accentuată expresie antebelică a naţionalismului românesc de dreapta[18].

Peste ani, rememorându-şi cariera politică şi ideologică, Iorga va prezenta geneza versiunii sale de naţionalism cultural ca pe un protest împotriva tuturor grupărilor politice și intelectuale ale începutului de secol XX[19]. Junimismul apare ca nimic altceva decât una dintre ele, vinovat la fel ca toate celelalte pentru îngheţul politic şi osificarea culturală a acelor ani, pe fundalul cărora mişcarea sămănătoristă se înfăţişează ca o infuzie de vitalitate salvatoare. Lucrurile s-au petrecut, totuşi, în alt fel decât îi place lui Iorga să îşi aducă aminte: cotitura sa către „naţionalismul democratic" a urmat unei dezamăgiri politice în cadrul taberei junimiste[20]. Cel puţin din punct de vedere biografic, noua orientare s-a născut – aşa cum am văzut că şi Ibrăileanu o prezintă – printr-o metamorfoză a conservatorismului junimist.

Dincolo de accidentele politice, continuitatea de discurs dintre cele două vârste ale gândirii „organiciste“ româneşti este evidentă. Ele nu fac decât să elaboreze, imprimând accente specifice, una dintre cele mai puternice ideiforţă din reflecţia politică a secolului al XIX-lea european: aceea potrivit căreia, pentru a avea rezultate benefice, inovaţiile politice şi sociale trebuie să decurgă natural, în continuitate cu evoluţia istorică de durată a unei societăţi sau comunităţi naţionale[21]. Ambiguă şi instabilă, metafora „organismului“ social poate fi încorporată în diferite construcţii teoretice, iar istoria intelectuală românească, nu mai puţin decât cea europeană, ne oferă un evantai larg de asemenea interpretări ale sale. Linia de separaţie dintre varianta junimistă a organicismului şi cea a naţionalismului tradiţionalist poate fi identificată acolo unde pledoaria conservatoare pentru autenticitate „în orizontul“ modernităţii se transformă într-un îndemn pentru restaurarea unor stări de lucruri pe care modernizarea a apucat să le dezrădăcineze. În primul caz, modernitatea occidentală rămâne o referinţă indiscutabilă, iar nereuşita sa copie românească este respinsă pentru distorsiunile pe care le conţine, datorate la rândul lor zelului imitativ. În cel de-al doilea caz, modelului occidental îi este contestat caracterul normativ, lumea românească prezentă fiind măsurată nu după etalonul Occidentului contemporan ci după cel al societăţii tradiţionale româneşti, cu specificitatea sa ireductibilă la categorii abstracte. Pentru Maiorescu, Theodor Rosetti sau Rădulescu-Motru, priveliştea societăţii dizarmonice româneşti implică doar o pledoarie pentru reajustarea formelor şi fondului în cadrele lumii moderne. Pentru Eminescu, Iorga sau Popovici, aceeaşi privelişte implică recuperarea – sau inventarea – unor forme autohtone, după nevoile fondului naţional.

În euforia democratică a primilor ani postbelici, Iorga simte însă nevoia să îşi împrospăteze genealogia intelectuală conservatoare. Disociindu-se în viaţa politică de A. C. Cuza[22],

el îşi asociază retrospectiv doctrina cu o filieră a liberalismului şi gândirii „progresiste“ autohtone. Pentru junimism, eminescianism şi iorghism deopotrivă, Partidul Liberal şi paşoptismul reprezentaseră întotdeauna referinţele negative privilegiate, exemple patente de raţionalism uniformizator, lipsă de sensibilitate istorică şi modernizare imitativă. Prin opoziţie faţă de paşoptişti şi de liberalii români, reprezentanţii evoluţiei organice puteau reliefa virtuţile propriei concepţii sociale, bazate pe ideea continuităţii istorice. Dacă junimiştii tindeau să creadă că liberalismul occidental nu purta nici o responsabilitate pentru tarele variantei sale româneşti, întreaga vină fiind atribuită falsificărilor imitative ale doctrinei la periferia Europei, naţionaliştii ca Eminescu şi Iorga au avut tendinţa de a extinde judecata negativă asupra tuturor varietăţilor de gândire „raţionalistă“, fie ele occidentale sau româneşti. Cu ocazia unor conferinţe organizate de Institutul Social Român în anii 1921-1923, Iorga se arată acum dispus să facă disocieri în interiorul liberalismului, identificând o anumită versiune a sa ce rezonează cu „istorismul“ pe care întotdeauna îl profesase[23]. Separarea pe care o făcuse Ibrăileanu între paşoptismul moldovenesc şi cel muntenesc îi oferă cheia acestei re-interpretări.

Pe urmele poporanismului, Iorga deosebeşte şi el liberalismul ideilor abstracte al Brătienilor de liberalismul organic al lui Kogălniceanu. El respinge deci „statul modern“ român „întemeiat de idealişti, de unii ideologi crescuţi aiurea, fără cunoştinţa deplină a naţiei lor, fără să caute în urmă, când s-au întors de la studii, a cunoaşte adânc această naţie“[24]. Recuză „constituţia de la 1866“ care „este izvorâtă dintr-o simplă operă de traducere a unei constituţii apusene“, şi care „n-are absolut nici un fel de legătură cu trecutul nostru propriu“[25]. Produs al paşoptismului muntean, actul constituţional „s-a făcut fără participarea factorului politic care era Kogălniceanu, singurul în legătură cu dezvoltarea noastră constituţională din trecut“[26]. Aceasta pentru că cel care a fost „cea mai mare minte pe care a produs-o

naţia românească“[27], „înţelegând politica organic, ca istorie, ca om care a trăit în toate realităţile ţării sale“ (p. 53), nu a fost capabil să clădească pe baza ideilor sale o mişcare politică aptă să le traducă în practică: „Mihail Kogălniceanu a răspuns cu succes misiunii ce-şi luase în teoria lui, deşi n-a putut răspunde cu atâta succes în practica lui, pentru că împrejurările [...] l-au împiedicat de a organiza ceva în jurul doctrinei lui, aşa încât a fost un moment când a plecat steagul democraţiei naţionale moldoveneşti în faţa unei doctrine care avea desigur acelaşi naţionalism, dar de faţadă, [...] şi astfel naţionalismul democrat moldovenesc de pe la 1840 al lui Mihail Kogălniceanu a devenit un umil satelit al liberalismului bucureştean prin anii 1880“ (pp. 49-50).

Naţionalismul lui Iorga şi liberalismul paşoptist moldovenesc se întâlnesc pe palierul democraţiei. Proiectând asupra figurii lui Kogălniceanu titulatura propriei grupări politice şi redefinind-o pe aceasta din urmă ca pe o continuatoare a paşoptismului, Iorga pare să mute accentul politicii sale „naţionalist democrate“ dinspre termenul naţionalismului – cu siguranţă definitoriu la începuturile sale antebelice – înspre cel al democraţiei – cuvântul de ordine al anilor de după război: „Kogălniceanu a fixat principiul naţionalismului democrat în întregime“, spune cu convingere fostul conservator. „Noi n-am avut să facem altceva, acum vreo zece-douăzeci de ani – douăzeci de ani, dacă vorbim de organizaţia noastră politică – decât să înviem doctrina lui Mihail Kogălniceanu. [...] N-am avut decât să scoatem din nou la iveală această doctrină, pe care o cred mântuitoare, de sub grămada, deopotrivă apăsătoare, a unor noi teorii falsificatoare şi foarte dăunătoare“ (p. 49).

Lăsând la o parte veridicitatea dubioasă a acestei redefiniri istorice şi genealogice, să fie oare vorba despre o veritabilă re-inventare a politicii lui Iorga în jurul ideii democratice? Răspunsul poate fi afirmativ doar dacă acceptăm definiţia extrem de particulară pe care el o dă „democraţiei“:

definiţie care indică solidarităţile organice şi ierarhizate ale Evul Mediu ca pe întrupările cele mai fericite ale formei politice democratice, şi „raţionalismul“ modern ca pe sursa derivelor sale contemporane. „Formula democraţiilor nouă“, crede Iorga, „a răsărit din raţionalismul lui Descartes, care în secolul al XVII-lea [...] inaugurase lupta contra a tot ce, oricât de legitimat istoriceşte şi de util în prezent, are neajunsul de a nu ieşi dintr-un sistem de silogisme“. Aceeaşi idee coruptă a căpătat forma deplină în gândirea lui Rousseau, care, „absolut neînţelegător pentru tot ce e dezvoltare istorică şi realităţi organice, [...] veni cu evanghelia Contractului social. Societatea a ieşit dintr-un contract; el poate fi cercetat pe baze raţionale; autorităţile funcţionează prin mandatul membrilor societăţii şi când ei, poporul – sau cât e de faţă dintr-însul – apar, mandatarul pierde orice drept de a stăpâni. Lucruri mari, dar nu şi bune, erau să iasă din acest spirit al filosofiei [...] franceze din secolul al XVIII-lea, în folosul democraţiei statistice, mecanice şi abstracte, în dauna celei locale, concrete, organice, care reprezentase ceva cu cât mai util“[28]. Ceea ce numim îndeobşte „democraţie“, în înţelesul său modern, nu reprezintă pentru Iorga decât o anticameră a totalitarismului. Idealul său politic este atât de strâns legat de imaginea societăţii de „stări“ a Evului Mediu încât el poate spune: „astăzi se vorbeşte despre ţări totalitare şi ţări democratice. Aşa-numitele ţări democratice, dacă se uită cineva foarte atent la dânsele, arată un important element care vine din Evul Mediu“[29].

Nu ne putem lăsa înşelaţi: noul botez democratic al lui Iorga nu înseamnă altceva decât încă o inflexiune a gândirii şi imagisticii politice organiciste. Recuperarea genealogică a lui Kogălniceanu nu a însemnat pentru Iorga o încercare de re-poziţionare ideologică înspre polul stângii, ci doar o tentativă de extindere a genealogiei intelectuale a dreptei naţionaliste. Dialogul peste timp cu paşoptismul nu a atras după el, în cazul lui Iorga, o remodelare a naţionalismului

neo-romantic tradiţionalist. Invitându-l pe Kogălniceanu să vorbească în limbajul sămănătorismului, marele lider de opinie al epocii interbelice nu cedează tentaţiei de a împrumuta ceva din vocabularul interlocutorului său. Vom vedea că unul dintre cei mai credincioşi discipoli ai săi nu a putut rezista aceleiaşi tentaţii.

Kogălniceanu în lectură modernistă

Pentru Ibrăileanu şi Iorga, redescoperirea paşoptismului moldovenesc nu foloseşte doar redefinirii ideologice. Acesta este numai un obiectiv pe termen scurt, ce vizează o mai bună situare a celor doi lideri de opinie şi a şcolilor pe care ei le slujesc în ansamblul intelectualităţii critice a epocii. În întregul ei, intelectualitatea în cauză se raportează solidar faţă de un inamic comun. Recuperarea înţelepciunii politice a lui Kogălniceanu ar trebui să-i recomande pe autorii săi ca pe cei mai credibili şi eficienţi combatanţi împotriva elitei politice, sociale şi economice ce gestionează modernizarea românească. Ei sunt cât se poate de clari în privinţa identităţii de grup a acestei elite, pe care o descriu ca pe moştenitoarea paşoptismului şi a liberalismului „muntenesc". Neajunsurile lumii româneşti, modelată istoric, de la începuturile secolului XIX, de tot mai puternica oligarhie liberală, sunt binecunoscute: sociologia poporanistă a lui Stere, ca şi cea naţionalistă a lui Eminescu, le-au expus în amănunt, iar temele lor favorite se regăsesc în critica socială conservatoare a lui Rădulescu-Motru, sau în cea socialistă a lui Dobrogeanu-Gherea. „Spiritul critic" şi „gândirea organică" sunt doar unele dintre cuvintele cheie ale ieşirii din impas. Mai sunt multe altele, şi toate la un loc conturează identitatea unei contra-elite, la fel de atotputernică în domeniul cultural pe cât este clasa politică în sfera guvernării.

Parcă pentru a-i confirma pe Iorga şi Ibrăileanu în judecata lor după care, în interiorul paşoptismului, doar mol-

dovenii lui Kogălniceanu – surclasaţi de liberalii munteni după 1866 – au cumulat virtuţile omului de acţiune şi pe cele ale omului de cultură, gânditorii politici au ocolit în marea majoritate, de-a lungul ultimelor decenii de dinaintea Primului Război Mondial, tabăra Partidului Liberal. „Cultura critică“, în care problematizarea modernizării în termenii „formelor fără fond“ şi critica „oligarhiei“ modernizatoare liberale merg mână în mână, poate prolifera astfel fără să întâmpine o provocare intelectuală serioasă. Ca şi în alte privinţe, anii de după război aduc aici o transformare majoră: Ştefan Zeletin şi Eugen Lovinescu îşi publică acum marile lucrări de sociologie istorică a modernizării româneşti în care justificarea retrospectivă a practicilor „oligarhiei“ este împletită cu respingerea sistematică a tezelor „culturii critice“. Cei doi dau naştere unui tip intelectual pe care lumea românească nu îl mai cunoscuse din vremurile de început ale Junimii: apărătorul sistemului existent, ce caută să demonstreze „normalitatea“ acelor aşezăminte sociale şi politice pe care confraţii de breaslă nu oboseau, de decenii, să le denunţe ca pe nişte copii caricaturale şi deformări perverse ale modelelor occidentale.

Cele două pledoarii în favoarea elitei liberale s-au prevalat de determinismul social, a cărui acţiune în interiorul lumii româneşti au înţeles-o însă diferit. Pentru Zeletin, necesitatea istorică se exprimă prin participarea societăţii româneşti la curentul istoric mondial al economiei capitaliste. Acolo unde criticii sociali vedeau un fond pseudo-capitalist peste care se încearcă în van aclimatizarea unor forme instituţionale ce nu pot funcţiona corect decât în prezenţa capitalismului, autorul *Burgheziei române* vede o structură economică şi socială „autentic“ capitalistă. Aceasta este diferită prin grad şi nu prin natură de cea a Occidentului contemporan şi identică, în esenţă, celei pe care acelaşi Occident o cunoscuse cu câteva secole înainte. Zeletin neagă teoria formelor fără fond la nivelul descrierii socio-

logice: fondul există, el nu este şi nu poate fi altceva decât acea textură socială şi economică ce serveşte ca fundament al modernizării pretutindeni în lume, în ţările care au fost prinse în marele curent al economiei mondiale dominate de Occident. „Cultura critică“ nu reuşeşte să îl desluşească în peisajul social românesc pentru că ignoră fizionomia specifică a stadiilor istorice ale capitalismului. Odată ce se înţelege că economia „mercantilistă“ românească suferă de toate neajunsurile temporare ale vieţii economice europene din epoca fiziocratismului, purtând în acelaşi timp şi promisiunile de succes ale celei din urmă, confuzia va dispărea, iar intelectualitatea critică românească îşi va putea regăsi în sfârşit locul firesc în corpul social.

Istoria civilizaţiei române moderne a lui Lovinescu conduce cam la aceleaşi concluzii, însă pe căi diferite: determinismul ia aici nu chipul materialismului istoric, ci pe cel al „legilor imitaţiei“: ele acţionează cu o necesitate la fel de inexorabilă, dar braţul fatalităţii istorice este reprezentat nu de fondul economic şi social, ci tocmai de formele culturale şi politice. Teoria maioresciană este acceptată de Lovinescu la nivelul descriptiv, doar pentru a-i fi contestate concluziile practice: modernizarea se desfăşoară în România, întradevăr, „de sus în jos“, fără ca această inversiune a etapelor să constituie un motiv de perplexitate sociologică. Este firesc şi necesar ca lucrurile să urmeze un asemenea curs în ţările ca România. Departe de a trebui să fie blamată pentru a fi împins ţara pe calea modernizării imitative, elita paşoptistă şi liberală trebuie aprobată pentru instinctele sale politice sănătoase. Dizarmoniile existente în societatea românească reprezintă boli de creştere explicabile, iar manifestările lor sunt agravate nu de rapiditatea schimbării, ci de temporizările sale, nu de zelul modernizator ci de scepticismul tradiţionalist. Cultura critică în ansamblul ei trebuie blamată pentru împotrivirea sa încăpăţînată în faţa legilor istorice.

Sociologia istorică a lui Lovinescu are două componente: analiza factorilor de schimbare şi cea a factorilor de stagnare, anatomia elitei modernizatoare şi cea a culturii critice. Iar lectura lovinesciană a lui Kogălniceanu ocupă un loc singular în cadrele acestei analize istorice. Paşoptistul moldovean se situează la intersecţia dintre „forţele revoluţionare“ şi cele „reacţionare“, el face parte din ambele tabere, ca o excepţie în interiorul fiecăreia dintre ele. Ca reacţionar, el se singularizează prin orientarea politică democratică. Printre revoluţionari, el face figură aparte datorită limbajului şi argumentelor tradiţionaliste. Poziţia paradoxală adoptată de Kogălniceanu în epoca paşoptistă nu trebuie privită ca rezultatul unei sinteze personale de elemente ideologice diverse. În gândirea şi acţiunile sale, el nu face decât să exprime tendinţele profunde ale mediului social moldovenesc, care îşi vădeşte în persoana sa adevărata natură. În textura aceleiaşi societăţi unde Ibrăileanu vedea originile „spiritului critic“ de sorginte democratică, Lovinescu vede izvoarele temperamentului politic reacţionar, care se manifestă inconştient ca atare chiar atunci când îmbracă veşmintele progresismului. Actele politice ale lui Kogălniceanu sunt revoluţionare în formă şi conservatoare în conţinut, şi aceasta pentru că ele exprimă o „substanţă“ moldovenească ce umple nişte tipare munteneşti. Fapt care a reuşit să-i inducă în eroare pe mulţi, ca dovadă că, „în ochii tuturor, el trece drept un revoluţionar“. Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi: „Kogălniceanu a fost, în realitate, numai un democrat; atitudinea lui nu trebuie confundată cu cea a liberalilor munteni, de care se deosebea prin temperament, prin cultură şi mediu de formaţie intelectuală. Temperamentul nu-l putea decât împinge spre conservatorism; marea lui cultură istorică [...] nu-l putea decât împinge spre tradiţionalism; mediul intelectual german nu-l putea decât îndrepta spre evoluţionism“[30]. Aşa se face că, deşi „prezenţa lui Kogălniceanu în mişcarea socială moldovenească s-ar

părea în contradicţie cu cele afirmate despre natura reacţionară a temperamentului moldovenesc“, în realitate „caracterul evolutiv al teoriilor sale sociale“ se dovedeşte „atât de deosebit de radicalismul revoluţionarilor munteni de educaţie franceză, ce au văzut mai îndrăzneţ şi în sensul necesităţii istorice problema formaţiei civilizaţiei noastre“[31].

Kogălniceanu în lectură gândiristă

Este binecunoscut raportul în care s-a plasat *Gândirea* faţă de *Sămănătorul*[32]: cea de-a doua generaţie de tradiţionalişti, a anilor 1920, i-a aplaudat pe cei de la cumpăna veacurilor XIX şi XX pentru a fi „aprofundat caracterul etnic al acestui popor“, blamându-i totodată pentru a fi „ignorat caracterul lui religios“[33]. Filiaţia dintre doctrina lui Iorga şi cea a lui Crainic era caracterizată astfel de cel din urmă: „peste pământul, pe care am învăţat să-l iubim din *Sămănătorul*, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii ortodoxe. Noi vedem substanţa acestei Biserici amestecată pretutindeni cu substanţa etnică“[34]. Împreună cu credinţa răspândită după care modelul de civilizaţie ce fusese propus întregii lumi de către Occident la începuturile epocii moderne păşise în era unui declin iremediabil, această aprofundare a autohtonismului, prin adăugarea componentei religioase, a stat la originea proiectelor de reformă politică prin „re-vitalizare“ spirituală. Dacă Occidentul suferă de maladiile civilizaţiei rafinate, atunci tocmai relativul primitivism al românilor, sau al altor naţiuni ortodoxe ale Răsăritului, constituie promisiunea viitoarei lor măreţii, precum şi cheia regenerării spirituale a întregii lumi: „problema culturii noastre începătoare stă între civilizaţia occidentală a cărei limită extremă se proclamă atinsă şi [...] Răsăritul, în haosul creştin al căruia se prevede viitorul“[35]. Dacă virtuţile etnicului definit prin religie oferă singura reţetă de salvare politică pe termen scurt şi mântuire spiri-

tuală la scara întregii istorii umane, atunci orice proiect de înlocuire a democraţiei parlamentare prin dictatura naţionalismului integral este justificat. Începând prin a celebra descoperirea religiei ordodoxe în matricea spiritului naţional românesc, N. Crainic şi-a încheiat cariera politică şi ideologică pre-comunistă ca un teoretician al „statului etnocratic“[36].

Una dintre cele mai caracteristice figuri ale jurnalisticii gândiriste, Radu Dragnea şi-a însuşit definiţia ortodoxistă a identităţii naţionale. El îl indică pe Iorga ca pe iniţiatorul spiritului tradiţionalist, subliniind că „naţionalismul lui Eminescu nu a devenit actual şi nu a influenţat societatea decât [...] în epoca d-lui N. Iorga, când a fost dezgropat din mormântul în care îl trântise şcoala lui Maiorescu“[37]. Critica sa literară se desfăşoară în întregime în albia Gândirii, până într-atât încât un comentator recent a putut afirma tranşant în chiar prefaţa pe care a dedicat-o unei culegeri din paginile sale de această factură: „mărturisim [...] că nu scriem despre Radu Dragnea cu prea mare plăcere“[38]. Aceasta pentru că, după opinia aceluiaşi comentator, „Dragnea rămâne în esenţă un tradiţionalist inveterat şi un gândirist notoriu, foarte apropiat doctrinei naţionaliste a dreptei româneşti din perioada dintre cele două războaie mondiale“[39].

Articolele lui Dragnea oferă foarte puţin suport pentru nuanţarea unei asemenea judecăţi critice. Există totuşi câteva indicii că doctrinarul ortodoxist Dragnea nu urmează întru totul linia trasată de Crainic. Împotriva directorului *Gândirii*, el pledează astfel pentru ideea după care religia şi politica aparţin şi trebuie menţinute în sfere diferite, ceea ce invalidează proiectul fundamentalist al „statului etnocratic“. După cum spune Dragnea, „cu cât naţionalismul se face mai poruncitor, mai necesar pentru stat, cu atât ortodoxia ca supremă spiritualitate trebuie să-şi afirme dreptul ei de viaţă deosebit. [...] Dacă ortodoxia şi naţionalismul se apropie până la confruntare, sunt sincronice, şi chiar colaborează,

în nici un caz nu se identifică, precum susţine Nichifor Crainic şi alţi teologi şi naţionalişti mireni, semănând confuzie. [...] Iată de ce [...] Crainic se găseşte, nu în centrul ortodoxiei, ci la periferie, de unde o politicianizează, fie şi numai verbal“[40].

Paginile de acest fel sunt însă puţine, şi nu suficient de clare pentru a justifica prezentarea lui Dragnea ca un caz aparte în interiorul grupării gândiriste. Monografia sa despre Kogălniceanu este cea care îl califică pentru o astfel de caracterizare. Credem că cititorului neavizat al acestei ultime cărţi îi este aproape imposibil să desluşească în paginile ei imaginea obişnuită a teoreticianului ortodoxist. Aşa cum am mai spus, rostul paginilor de faţă nu este acela de a nega apartenenţa lui Dragnea sau a monografiei sale la familia tradiţionalistă, ci tocmai de a explica natura mai specială a acestei apartenenţe. Credem că explicaţia atrage după sine nu doar modificarea imaginii curente pe care o avem despre Dragnea, dar şi nuanţarea reprezentării curente pe care o întreţinem în legătură cu ortodoxismul interbelic.

Discipol ideologic al lui Iorga, Dragnea scrie istorie intelectuală ca un urmaş „metodologic“ al lui Ibrăileanu şi Lovinescu. Cartea sa despre Kogălniceanu este al treilea mare eseu de sociologie a culturii române moderne în perspectivă istorică elaborat la începutul secolului XX. La fel ca şi în *Spiritul critic...* şi *Istoria civilizaţiei...*, obiectivul este acela de a retrasa evoluţia reacţiilor intelectuale faţă de modernizare, prin raportare la fundalul lor social. Această „plasare în context“ comportă, fireşte, două aspecte: „explicaţia“ sociologică este însoţită de o evaluare a impactului diferitelor ideologii asupra mediului care le-a generat. Dezvăluind resorturile nemărturisite sau neconştientizate ale şcolilor de gândire izvorâte din marile falii ale lumii româneşti convulsionate de eşecurile modernizării, toţi cei trei autori atribuie aceloraşi curente de idei responsabilitatea unor eşecuri ulterioare. Dincolo de interesul istoric, miza cea mai gene-

rală este, din nou, un scor mai bun în confruntările ideologice ale epocii. Dragnea caută să ancoreze cât mai puternic în trecutul cultural al ţării propria sa familie intelectuală, să-i descopere antecesori iluştri şi să-i traducă temele centrale într-un limbaj cu rezonanţe faste.

La fel ca şi Iorga, Dragnea îl descrie pe Kogălniceanu ca pe cel mai important dintre antecesorii tradiţionalismului interbelic. De această dată însă, stabilirea continuităţii între paşoptismul excentric al lui Kogălniceanu şi mişcarea de idei interbelică ce se defineşte în mod caracteristic prin anti-paşoptism nu mai serveşte la abstragerea celui dintâi din corpul viciat al modernismului liberal, ci la inserţia celei din urmă în marea familie a democratismului modern. Dragnea nu mai urmăreşte să priveze tradiţia politică şi intelectuală a Partidului Liberal de unul dintre eroii săi cei mai influenţi, pentru a-l ataşa pe cel din urmă la tradiţia rivală a „naţionalismului democratic“ sămănătorist. El vrea să reinventeze tradiţionalismul ca pe o specie de gândire politică liberală, democratică şi chiar – unul dintre cele mai oribile cuvinte pentru un idealist ortodoxist din anii 1920 – „burgheză“.

Ca şi Ibrăileanu, Dragnea îl priveşte pe eroul paşoptist ca pe cea mai bună infirmare a ideii, devenită curentă, după care spiritul critic şi modul de gândire „organic“ formează un apanaj al junimismului sau al dreptei conservatoare în genere: „Kogălniceanu a spus aproape tot ce vor zice şi junimiştii, mai puţin conjugarea teoriei continuităţii istorice cu reacţionarismul. Căci e numai o neînţelegere la mijloc, când această teorie este legată de doctrina conservatoare şi prezentată ca şi când democraţia ar fi la antipodul tradiţiei“[41]. Cu alte cuvinte, Kogălniceanu este un adept al continuităţii istorice în virtutea şi nu în ciuda democratismului său, căci discursul organicist s-a născut în tabăra stângii democratice pentru a fi apoi capturat în folosul său de dreapta junimistă.

La fel ca şi în istoria intelectuală poporanistă sau iorghistă, Kogălniceanu apare în paginile lui Dragnea ca o sinteză fericită de spirit reformator şi simţ istoric, de om al faptei dedicat schimbării şi cărturar sensibil la cerinţele continuităţii istorice. Spre deosebire de Ibrăileanu şi Iorga însă, care legau dimensiunea „spiritului critic" a lui Kogălniceanu de orientarea generală – apreciată pozitiv – a „culturii moldoveneşti", Dragnea consideră că paşoptistul moldovean trebuie admirat pentru puterea sa de a se elibera din mrejele unui mediu cultural neprielnic democraţiei şi reformei politice liberale, înclinat către reacţionarism şi predispus la stagnare istorică. El porneşte de la observaţia că „societatea românească din prima jumătate a veacului al XIX-lea, în Moldova este conservatoare şi chiar reacţionară, iar în Muntenia mai liberală şi democratică" (pp. 137-138). Şi îl înfăţişează pe Kogălniceanu ca pe o excepţie fericită în interiorul lumii moldoveneşti, un veritabil gânditor şi politician liberal şi democrat întru totul comparabil, sub acest raport, cu confraţii săi munteni. Este adevărat că, spre deosebire de cei din urmă, Kogălniceanu adaugă viziunii sale politice dimensiunea tradiţionalismului. Nu trebuie să credem însă că această dimensiune se datorează contaminării sale de la reflexele culturale ale mediului cultural moldovenesc. Ea reprezintă un câştig din timpul studiilor făcute în Germania: după cum ne asigură Dragnea, „numai simpla pomenire" a unor nume ca Ranke sau Savigny „dezvăluie îndeajuns originea concepţiei lui organiciste. [...] I-a fost dat acestui urmaş de răzăş ca, din atingerea cu noua concepere a societăţilor şi instituţiilor, să proiecteze în trecutul neamului românesc o viziune reconstructivă, adunătoare a părţilor într-un tot viu, care nu poate fi fasonat după raţiunea oamenilor. [...] Şi aşa, datorită achiziţiilor de la Berlin, se va explica deosebirea dintre el şi «raţionaliştii» liberali din Muntenia şi Moldova, aşa devine el un tradiţionalist" (pp. 18-19). Faptul că tradiţionalismul

lui Kogălniceanu nu provine din acela caracteristic al culturii moldoveneştii este dovedit de evoluţia ulterioară a celui din urmă: culminarea sa va fi „junimismul politic şi social“ care trebuie înţeles, ne explică Dragnea, ca „organizarea în şcoală şi teoretizarea filosofică a îndătinatului reacţionarism moldovenesc, expresia teoretică a rezistenţei regimului vechi în faţa alcătuirii noului Stat“ (pp. 201-202).

Spre deosebire de tradiţionalismul conservator al confraţilor moldoveni, „tradiţionalismul lui Kogălniceanu este critic (nu solidaritate cu tot trecutul!)“ (p. 184). Prin comparaţie, „tinerimea bonjuristă“ din Moldova „apare când de partea reacţionarilor, când de partea utopismului revoluţionar“ (p. 181). Aceasta pentru că „tineretul moldovean este lipsit de convingerea intimă a democraţiei“, incapabil să „lichideze mentalitatea şi concepţia conservatoare“ (pp. 181-182). Printre revoluţionarii moldoveni care, interiorizând cultura reacţiunii, se manifestau ca atare chiar şi atunci când credeau că îi depăşesc limitele, „superioritatea lui Kogălniceanu [...] vine tocmai din înrădăcinarea democraţiei în fiinţa sa, [...] ceea ce îl făcuse să simpatizeze continuu cu democraţia munteană şi să se singularizeze politic între moldoveni“. În cealaltă provincie, „unde curentul revoluţionar, găsind teren prielnic, ameninţa să degenereze în excese“, corespondentul lui Kogălniceanu este Eliade, care „are rolul de a tempera“. Cei doi lideri au contracarat utopiile politice, deopotrivă revoluţionare şi reacţionare, pentru a aşeza revoluţia pe făgaşul transformării democratice în continuitate cu părţile viabile ale societăţii moştenite din trecut: „lipsa de spirit critic la moldoveni: C. Negruţi declarându-se împotriva progresului, [...] A. Russo şi V. Alecsandri balansându-se între utopia reacţionară şi cea excesiv revoluţionară; iar pe de altă parte excesele democratice la unii munteni, cu acelaşi rezultat utopist – au făcut salutară intervenţia [...] lui Kogălniceanu şi Eliade, care au dat forma necesară revoluţiei româneşti“ (pp. 182-183).

Dacă acesta a fost, după el, adevăratul profil intelectual al lui Kogălniceanu, este evident că Dragnea nu poate decât să respingă interpretarea celor care, „ca d-l Lovinescu, se ridică împotriva concepţiei tradiţionaliste a lui Kogălniceanu, sau o confundă cu tradiţionalismul existenţial“. Căci Lovinescu „uită că tradiţionalismul, [...] la Kogălniceanu, a apărut înfrăţit cu democraţia, spiritul de progres împreunat cu tradiţia“ (pp. 184-185). Eroarea nu se opreşte aici. Prezentându-l pe Kogălniceanu ca pe un rezonator al reflexelor tradiţionaliste ale societăţii moldoveneşti, care îşi dezvăluie prin aceasta inapetenţa pentru modernizare revoluţionară chiar şi atunci când se exprimă în limbajul revoluţiei, Lovinescu nu face decât să preia o idee a lui Ibrăileanu, inversând semnele de evaluare. Acele predispoziţii ale Moldovei care, la cel din urmă, reprezentau virtuţile „spiritului critic“, la cel dintâi exprimă viciile reacţionarismului. Diferenţa nu este atât de mare cum poate părea, căci ambele teorii se bazează pe aceleaşi premise greşite. Apreciate ca virtuţi sau ca vicii, tendinţele ideologice profunde ale mediului social moldovenesc nu sunt înţelese corect, şi nici raportate la cauzele lor reale: „cei care au găsit de partea Moldovei conservatorismul şi de cea a Munteniei democraţia, sau de partea celei din urmă aplecarea politică revoluţionară şi de partea celei dintâi «moderaţia», «cumpătarea», au luat efectele drept cauze [...] în loc să explice reacţionarismul moldovean prin cauzele lui reale, s-a inventat «criticismul», căruia i s-au căutat cauze imaginare. De altă parte, la formarea «civilizaţiei române moderne» a fost pusă teoria «temperamentului», menită a da toată explicarea deosebirilor dintre Moldova şi Muntenia“ (pp. 138-139).

Originile erorii împărtăşite de Ibrăileanu şi Lovinescu provin din acordul lor asupra unei probleme de principiu: exponentul poporanist al „culturii critice“ şi ideologul elitei liberale subscriu tezei fundamentale după care – indiferent dacă acest fapt este apreciat ca dezastruos şi condam-

nabil sau, dimpotrivă, ca pozitiv şi inevitabil – modernizarea românească s-a desfăşurat „de la forme la fond“, cu toate neajunsurile asociate acestei inversiuni a etapelor de evoluţie: „părerea curentă, care s-a format în urma criticii junimiste şi socialiste, este îndeobşte cunoscută: statul român este creaţia unor politicieni, care au introdus în ţara românească forme europene cu totul nepotrivite fondului istoric“ (p. 203). Şi iată că, „de o jumătate de secol, liberalii, asupra cărora s-a îndreptat critica formei fără fond, au sfârşit prin a-şi face un mare merit din a fi procedat la introducerea instituţiilor politice de la formă la fond, schimbând porecla în renume“ (p. 204). Criticii sociali postpaşoptişti de toate orientările şi moderniştii lovinescieni perpetuează astfel o înţelegere greşită a sociologiei modernizării româneşti. Tradiţionalistul ortodoxist Dragnea se disociază de întreagă această tradiţie de gândire, pentru a da o dezlegare ştiinţifică marii dileme a occidentalizării. El ne învaţă că, „în zorii formării României, moderne, [...] Kogălniceanu a privit Statul politic ca o rezultantă normală de la fond la forme, în urma procesului economic în care intraseră principatele“. Înţelepciunea politică a paşoptistului se explică prin aceea că, spre deosebire de intelectualii români mai recenţi, captivi ai perverselor idei junimiste chiar şi atunci când nu se recunosc ca atare, el s-a manifestat ca un autentic exponent al burgheziei: „Ideologia burgheză, care a prezidat la formarea Statelor moderne apusene, a prezidat şi la formarea Statului român, pentru aceleaşi motive: intrarea principatelor în faza economiei mercantiliste, unificatoare, cu dărâmarea barierelor locale medievale“ (p. 224).

Sună foarte straniu aceste inflexiuni marxiste din glasul unui doctrinar al *Gândirii*. Cu atât mai mult cu cât este uşor să distingem, printre rânduri, inspiraţia lor principală, pe care dealtfel autorul o recunoaşte deschis în alte pasaje: tradiţionalistul Dragnea răstoarnă sistemul de idei al „cul-

turii critice“, din care au provenit toate varietăţile de tradiţionalism românesc, folosindu-se de lucrările celui mai virulent adversar al aceleiaşi culturi tradiţionaliste. Dragnea îl inserează pe liberalul burghez Kogălniceanu în preistoria gândirismului anti-modern şi anti-capitalist prin intermediul sociologiei istorice a lui ştefan Zeletin. El este convins că „teoria junimistă trebuie revizuită, că formarea României moderne n-a urmat o cale anormală. Revoluţionarii au marele merit de a fi ţinut în seamă acei factori şi de a fi [...] lăsat să se exercite determinismul economic, [...] luându-şi misiunea să conducă [...] procesul politic în directă conformitate cu procesul social“ (p. 196). Îl urmează deci pe Zeletin, afirmând că „înfăptuitorii de forme noi politice se aflau“, în epoca paşoptistă, „faţă cu o evoluţie social-economică pe care, vrând-nevrând, trebuiau s-o recunoască şi s-o slujească“. Acordul lui Dragnea cu orientarea politică a paşoptiştilor este întemeiat, astfel, nu numai pe propria sensibilitate liberală care îl uneşte cu ei dar şi pe considerente sociologice: „ei chiar dacă ar fi avut altă concepţie politică decât cea liberală-burgheză nu ar fi putut lucra, în sensul societăţii româneşti, decât ca liberali şi ca burghezi“. Pentru toate aceste raţiuni, doctrina junimistă trebuie încă o dată combătută: „nu este, prin urmare, adevărată propoziţia junimistă, că nefiind o societate care să creeze Statul, ca în alte părţi, la noi Statul şi-ar fi luat meritul de a fi creat societatea, [...] pentru simplul motiv că, înainte de a fi venit Statul să dea o organizare politică liberală, în adâncurile societăţii se operaseră astfel de prefaceri economice care, ele, revoluţionaseră dedesubt raporturile sociale, încât Statul rămânea să fie numai ceea ce a fost: ultima formă de sus a schelei construite de formele economice de jos“ (p. 227-228). Dragnea păstrează doar o singură rezervă faţă de teoria lui Zeletin: pentru a-i asigura lui Kogălniceanu un rol major în geneza României moderne, el are nevoie să nuanţeze determinismul economic şi sociologic, revendi-

când o anumită pondere, în transformarea istorică, pentru acţiunea autonomă a marilor personalităţi. „Recunoscând materialismului istoric îndreptăţirea acolo unde o are“, el atribuie astfel „partea cuvenită [...] personalităţilor reprezentative în istorie. Căci, dacă este o eroare din partea reprezentanţilor misticismului sau idealismului naţional, când exclud de la plămădirea României moderne factorii economici, nu mai puţin constituie o eroare încercarea de a reglementa cazon faptele sociale după înrâurirea capitalismului, fără să se mai admită şi contingenţa relativă şi intervenţia voinţei“ (pp. 206-207).

„Zeletinismul“ sociologic al lui Dragnea explică nu doar paşoptismul în ansamblul său, dar şi tonalităţile specifice pe care el le-a căpătat în Moldova şi Muntenia. Explicaţia trebuie să ţină seama fireşte de „compoziţia socială-economică a fiecăreia din cele două ţări“ (p. 138). Cel care altminteri expediază în puţine cuvinte, ca pe nimic altceva decât încă o variaţie pe temele formelor fără fond, „literatura pseudo-sociologică a socialiştilor“ (p. 203), pare să nu fie conștient că descrie substratul social al reacţionarismului politic moldovenesc urmând sociologia pseudo-capitalismului agrar periferic a cărei cea mai elaborată expresie a fost oferită de Constantin Dobrogeanu-Gherea și de discipolii săi[42]. Elita latifundiară a Moldovei, ne spune Dragnea, s-a alăturat mai devreme decât cea din Muntenia pieţei mondiale de cereale, trecând la agricultura extensivă pentru export în cadrele unui sistem economic ce combină elemente feudale şi capitaliste[43]. Datorită structurii sale, ne explică Dragnea, „regimul sclavagist din Moldova“ – descris câteva rânduri mai sus ca „regimul capitalist-feudalist moldovean“ – „a săpat o prăpastie între boieri şi ţărani, pe care nici occidentalizaţii n-o pot trece“[44]. Și această stare de lucruri va face ca, în Moldova, „manifestările politice colective și individuale să fie imprimate de reacţionarism, convertind şi curentul liberal numai la interesele claselor de sus“ (pp. 145-146).

Înţelegem că, după Dragnea, până la 1848, deci până la intervenţia salutară a lui Kogălniceanu, lumea românească începuse să aproximeze – cel puţin în Moldova – peisajul „formelor fără fond“. Tocmai acţiunea politică reformatoare a paşoptiştilor a făcut ca ea să evite destinul unei societăţi distorsionate, suferind deopotrivă de viciile unei colonii economice şi de cele ale unei culturi imitative, pe care sociologia gheristă şi cea maioresciană consideră, în mod eronat, că le-ar fi căpătat într-adevăr în a doua jumătate a secolului XIX, din vina aceloraşi politicieni paşoptişti şi liberali: „istoria modernizării bătea la uşa principatelor române, şi ea şi-ar fi desfăşurat forţele năvalnic, făcând din cele două ţări o colonie a centrelor capitaliste şi o ţară de cultură caricaturală, dacă n-ar fi întâmpinat rezistenţa unui fond naţional, reprezentat printr-un şir de personalităţi“ (p. 22).

Insolitul sintezei ideologico-istorico-sociologice a lui Dragnea nu merge deci până acolo încât să îi recupereze pe faţă şi pe socialişti pentru cauza tradiţionalismului. Zeletin, în schimb, este urmat în întregime, nu numai în privinţa sociologiei vieţii politice româneşti, dar şi în cea a sociologiei culturii române. Dragnea ne arată cum „junimismul [...] a reuşit să producă a spărtură între civilizaţie şi cultură“, împingând intelectualitatea românească pe calea greşită a unei critici fără noimă la adresa unei societăţi pe care o consideră prost întemeiată: „civilizaţia n-a mers mână în mână cu cultura; dimpotrivă, pe când cea dintâi, patronată de Stat, a lucrat tăcut în şantierele modernizării României, cultura, gălăgioasă prin însăşi instrumentele ei [...] n-a pregetat să azvârle asupra civilizaţiei toate aşa-zisele «critice», s-o caricaturizeze, s-o terfelească în noroiul zeflemelei, de la catedră, ca şi din coloanele revistei, din salon, ca şi din banca populară“. Şi „cum toate acestea s-au făcut în numele criticei“, nu e de mirare că „oameni de ştiinţă pozitivă ca d-l Zeletin cer alungarea ei“ (pp. 258-259).

Nu putem îndepărta senzaţia că, aşa cum ne-o înfăţişează cartea lui Dragnea, reconstituirea istorică a paşoptismului de pe poziţiile tradiţionalismului ortodoxist interbelic este auto-distructivă pentru cel din urmă. Naţionalismul sămănătorist a fost una dintre cele mai pregnante voci ale criticii la adresa modernizării româneşti. Dezvoltându-se în continuitatea sa, gândirismul a făcut şi el parte din corul „culturii critice". Ambele etape ale tradiţionalismului s-au nutrit din filonul junimist, respingând paşoptismul ca pe o cezură „ne-organică" în istoria României, originea unei societăţi inautentice, ce suferă deopotrivă de bolile imitaţiei şi de maladiile specifice ale modelului de civilizaţie occidental pe care lumea românească l-a adoptat în mod neinspirat. Prezentând, pe urmele lui Zeletin, întreaga cultură critică de sorginte junimistă ca pe manifestarea unor elite intelectuale alienate, incapabile să înţeleagă rosturile lumii în care trăiesc, Dragnea pare să nege raţiunea de a fi a doctrinei de care am văzut că, altminteri, nu s-a dezis niciodată. Limbajul materialismului istoric pe care îl foloseşte cu atâta convingere face o notă discordantă în sânul unei grupări culturale ce s-a auto-definit prin misticism idealist şi prin dezgust faţă de meschinăria societăţii materialiste. Celebrarea liberalismului democratic şi „burghez" al lui Kogălniceanu pare să nu-şi găsească loc în cadrele unei ideologii care nu a încetat niciodată să caute o ieşire, prin regenerare spirituală, din peisajul dezolant al lumii liberale şi burgheze[45]. Invocarea „organicismului" de provenienţă germană profesat de liderul paşoptist, singura marcă recognoscibilă a tradiţionalismului în textul lui Dragnea, se pierde printre toate celelalte elemente de „sincretism" ideologic pe care le-am enumerat. Care este, atunci, puntea de legătură pe care Dragnea o mai păstrează, la sfârşitul periplului său paşoptist, cu familia ideologică din anii 1920 care nu l-a renegat niciodată, de care el nu s-a disociat explicit şi la care suntem obişnuiţi să îi ataşăm numele?

E vorba despre o legătură foarte fragilă. Ea se rezumă la afirmaţia vagă după care tradiţia culturală românească a avut un caracter democratic, înscris în chiar spiritul ortodoxiei[46]: „pe când tradiţia catolică serveşte de o puternică armă contra democraţiei, tradiţia ortodoxă vine în sprijinul democratismului“[47]. Parcă ignorând faptul că, în aceeaşi ani, doctrina autohtonistă a *Gândirii* era acuzată de mimetism, iar misticismul ortodoxist ridiculizat ca naţionalism de import[48], Dragnea poate afirma cu seninătate: „numai cine ar imita în România tradiţionalismul lui Charles Maurras – căci la noi se poate şi aşa ceva, să imiţi în atitudine tradiţionalismul altei ţări – numai acela şi numai aşa, imitând, ar face din tradiţionalism un criteriu politic retrograd“[49]. Nu mai simţim, în aceste pasaje ale discipolului lui Iorga, nici o urmă din nostalgia celui din urmă pentru lumea medievală. Invocând „democraţia“, Dragnea nu se referă la o accepţiune originală a noţiunii, ci chiar la ceea ce se înţelegea în mod curent prin ea în epocă. Autorul ortodoxist pare convins că nu îşi trădează ideologia prin adeziunea sa frustă la liberalismul democratic şi burghez. Noi nu ne putem face însă că nu observăm metamorfoza pe care a suferit-o ideologul travestit în istoric. Avântându-se pe cărările epocii de la 1848 cu sincere convingeri tradiţionaliste, Dragnea sfârşeşte prin a proiecta asupra întregii „tradiţii“ româneşti umbra anilor revoluţionari. Hotărât să îl ataşeze pe Kogălniceanu la istoria gândirismului, el ajunge să contopească gândirismul cu istoria paşoptismului. Decis să furnizeze ortodoxismului certificate de legitimitate suplimentare prin recuperarea unui fragment de istorie a democraţiei, el adaugă democraţiei prestigiul culturii ortodoxe. Dimensiunea polemică a cărţii este mult prea pronunţată pentru a avea motive de îndoială: prin monografia lui Dragnea despre Kogălniceanu, ar fi trebuit ca istoria să fie deformată, încă o dată, în oglinda ideologiei. S-a întâmplat invers: ideologia a fost deformată în oglinda istoriei. Asemenea

accidente se petrec destul de rar[50]: un motiv suficient pentru a continua dialogul cu acest paradoxal gânditor al anilor dintre cele două războaie despre care ne-am obişnuit să credem că îl cunoaştem fără a fi nevoie să îl citim.

Epilog: Kogălniceanu în lectură fascistă

Câţiva ani după ce Dragnea şi-a publicat cartea, peisajul tradiţionalismului românesc arată foarte schimbat. Câteva noi inflexiuni ale retoricii „organismului" social au transformat naţionalismul autohtonist într-un suport ideologic al dreptei radicale. Urmaşii celor care căutau o izbăvire de relele lumii burgheze prin întoarcerea la duhul naţional au ajuns să lucreze pentru izbânda revoluţiei fasciste. Unul dintre ei, Nicolae Roşu, publică în 1938 un volum ce rememorează eliberarea treptată a sufletului naţional românesc din crusta politicii democratice de import. Căci „dialectica naţionalismului", spune el, „năzuieşte să răstoarne toată structura morală, intelectuală şi politică a societăţii democratice"[51]. Principiul naţionalismului a fost împiedicat, vreme de un veac şi jumătate, să îşi arate roadele depline datorită sintezei sale împotriva naturii cu ideile democratice. Această coabitare trebuie acum spartă, iar cultura naţională română este aptă pentru acest act emancipator în mai mare măsură decât cea occidentală. Încă de la 1848, izbânda temporară a democraţiei asupra naţionalismului a fost mai puţin decisivă în România decât în Occident: „procesul de disoluţie sufletească şi organică era mai înaintat în occidentul Europei, şi din această pricină, o revoluţie democratică cu urmări politice a fost posibilă în Franţa. La noi, reacţiunea spiritului naţionalist care era structurat pe baze tradiţionaliste şi autohtonia momentului istoric fiind destul de puternică, a disociat împreunarea hibridă dintre naţionalism şi democraţie"[52].

Zvârcolirile naţionalismului tradiţionalist împotriva politicii democratice au început deci încă din epoca paşoptistă

şi, aşa cum ne aşteptam, Kogălniceanu face parte dintre eroii acestei încleştări. De această dată însă, el nu mai figurează ca un solitar, ci ca exponentul unor forţe istorice de care aparţin mai toate numele importante ale culturii române. După ce fusese descrisă vreme de decenii ca o maladie capabilă să molipsească cele mai strălucite spirite româneşti, modernizarea imitativă este denunţată acum de Roşu ca decurgând din victoria unei conspiraţii. Dacă, pentru Iorga, Kogălniceanu stătea singur, prin înclinaţiile sale tradiţionaliste, în faţa unui contingent copleşitor de politicieni valahi indiferenţi la cerinţele continuităţii istorice, acum muntenii Ion Brătianu şi C. A Rosetti apar izolaţi, ca singuri agenţi ai subversiunii democratice, împotriva căreia se aliniază toţi ceilalţi eroi ai istoriei secolului XIX. Tradiţionalismul nu mai reprezintă o excepţie ci o regulă în tabăra paşoptistă, el a fost învins temporar de complotul democraţiei francmasonice dar oferă un rezervor de înţelepciune politică gata să fie folosită de aşteptata revoluţie a spiritului autohton: „de o parte se desprind C. A. Rosetti şi Ion C. Brătianu, profitorii revoluţiei şi conducătorii partidului liberal, de cealaltă parte N. Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu şi Mihail Kogălniceanu, care vor deschide căile de înţelegere ale evoluţiei româneşti în cultură. Unii ne-au dus la închegarea monstruoasă a statului democratic modern, în vreme ce ceilalţi ne-au redat echilibrul vieţii sufleteşti prin promovarea fenomenului cultural“[53].

Suntem foarte departe de gândirismul democratic al lui Radu Dragnea.

Note:

1. Articolul a mai fost publicat, cu titlul „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Radu Dragnea şi gândirismul democratic“, în Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, „Gândire politică românească“, 2005, pp. 5-33.

2. F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism“, în *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994.
3. Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: from Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover, Wesleyan University Press, 1997. Vezi şi Lucian Boia, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr şi ficţiune*, Bucureşti, Humanitas, 1998.
4. Pentru o discuţie a problemei canonului în istoria intelectuală vezi, de exemplu, Siep Stuurman, „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative“, în *History and Theory* 39: 1, 2000.
5. Pentru o prezentare generală a poporanismului vezi Z. Ornea, *Poporanismul*, Bucureşti, Minerva, 1972.
6. Vezi C. Stere, *Scrieri politice şi filozofice*, ed de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005.
7. Davin Mitrany, *Marx Against the Peasant: a Study in Social Dogmatism*, New York, Collier Books, 1961 [1951].
8. Pentru dimensiunea antisemită a lui Stere vezi Leon Volovici, *Ideologia naţionalistă şi problema evreiască în România anilor 1930*, Bucureşti, Humanitas, 1995, pp. 56-59.
9. Al. Piru, *G. Ibrăileanu*, Bucureşti, Minerva, 1971.
10. Pentru una dintre cele mai influente explorări ale politicii autenticităţii, vezi Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
11. Pentru abordări recente ale dreptei şi stângii în istoria europeană vezi Roger Eatwell, Noël O' Sullivan, eds., *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*, Londra, Pinter, 1989; Geoff Eley, *Forging Democracy: the History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
12. G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. de Rodica Rotaru şi Al. Piru, Chişinău, Litera, 1997, pp. 75. În continuare, trimiterile din paranteze se referă la acest volum.
13. Pentru avatarurile utopismului în cultura română, vezi Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Bucureşti, Litera, 1994.
14. Nicolae Iorga. *Opinions sincères. La vie intellectuelle des Roumains en 1899*, Bucarest, Imprimerie de „l'Indépendance Roumaine“, 1899 ; Idem, *Opinions pernicieuses d'un mauvais patriote*, Bucarest, Imprimerie de „l'Indépendance Roumaine“, 1900.
15. Idem, „În chestia evreiască“, în *Cuvinte adevărate*, Bucureşti, Institutul Minerva, 1903, pp. 177-264.

16. Idem, *O luptă literară*, ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, Minerva, 1979, vol. 1-2.
17. Idem, „Despre drepturile limbii naţionale în statul modern“ [1906], în Ioan Stanomir, Laurenţiu Vlad, ed., *A fi conservator*, Bucureşti, Meridiane, 2002, pp. 379-386.
18. Aurel C. Popovici, *Naţionalism sau democraţie* [1910], ed. de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Albatros, 1997.
19. Nicolae Iorga, *România contemporană de la 1904 la 1930. Supt trei regi* [1932], ed. de Valeriu Râpeanu şi Sanda Râpeanu, Bucureşti, Editura PRO, 1999, pp. 3-107.
20. Z. Ornea, *Sămănătorismul*, Bucureşti, Ed. Fundaţiei Culturale Române, 1998 [1970], pp. 178-185.
21. Arthur O. Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas“, în Franklin L. Baumer, ed., *Intellectual Movements in Modern European History*, New York, Macmilan, 1965; Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1975; J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought*, 1848-1914, New Haven, Yale University Press, 2000.
22. Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail“. Mişcare socială şi organizaţie politică*, trad. de Cornelia şi Delia Eşianu, Bucureşti, Humanitas, 1999, pp. 99-104.
23. Pentru problema „istorismului“ în cultura europeană şi românească, vezi Georg G. Iggers, *The German Conception of History*, sec. ed., Hanover, Wesleyan University Press, 1983; Al. Zub, „Ranke şi directiva organicistă în cultura română“, în *Istorie şi finalitate*, Bucureşti, Ed. Academiei, 1991.
24. Nicolae Iorga, „Doctrina naţionalistă“, în vol. colectiv *Doctrinele partidelor politice* [1923], ed. de Petre Dan, Bucureşti, Garamond, 1996, pp. 51-52.
25. Idem, „Istoricul constituţiei româneşti“, în vol. colectiv *Constituţia din 1923 în dezbaterea contemporanilor* şi *Noua constituţie a României,* [1923], Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 25.
26. *Ibidem*, loc cit.
27. Iorga, „Doctrina naţionalistă“, pp. 48-49. În continuare, trimiterile din paranteze se referă la acest text.
28. Nicolae Iorga, *Originea şi sensul democraţiei*, Vălenii de Munte, Datina Românească, f. a. [1930], pp. 50-51.
29. Idem, *Dezvoltarea imperialismului contemporan* [1940], ed. de Andrei Pippidi, Bucureşti, Albatros, 1997, p. 72.
30. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizaţiei române moderne*, vol. 1: *Forţele revoluţionare*, ed. de Z. Ornea, Bucureşti, Minerva, 1992, pp. 74-75.

31. *Ibidem*, pp. 75-76.
32. Pentru prezentări generale ale gândirismului, vezi Dumitru Micu, *Gîndirea şi gîndirismul*, Bucureşti, Minerva, 1975; Keith Hitchins, *Gîndirea: Nationalism in a Spiritual Guise*, în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978; Z. Ornea, *Tradiţionalism şi modernitate în deceniul al treilea*, Bucureşti, Ed. Eminescu, 1980.
33. Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos* [1936], ed. de Constantin Schifirneţ, Bucureşti, Albatros, 1998, p. 72.
34. *Ibidem, p*. 78.
35. *Ibidem*, pp. 56-57.
36. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, Ed. Fundaţiei culturale române, 1995, pp. 241-264.
37. Radu Dragnea, *Supunerea la tradiţie*, ed. de Emil Pintea, Cluj, Echinox, 1998, p. 62.
38. Mircea Popa, „Prefaţă“, în Dragnea, *Supunerea la tradiţie*, p. 5.
39. *Ibidem*, p. 20.
40. Dragnea, *Supunerea la tradiţie*, p. 281.
41. Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a, Bucureşti, f. e., 1926, p. 186. în continuare, trimiterile din paranteze se referă la acelaşi text.
42. Vezi Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia* [1910], în *Opere complete*, vol. 4, ed. de Ion Popescu-Puţuri et al., Bucureşti, Ed. Politică, 1978. Vezi şi volumul Lotar Rădăceanu/ Şerban Voinea, *Oligarhia română/ Marxism oligarhic*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, 2005.
43. Pentru o abordare recentă a aceloraşi probleme, vezi Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică*, trad. de Victor Rizescu, Bucureşti, Corint, 2002. Vezi şi Joseph Love, *Făurirea lumii a treia. Teorii şi teoreticieni ai subdezvoltării în România şi Brazilia*, trad. de Dragoş-Paul Aligică et. al, Bucureşti, Univers, 2003.
44. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 143. În continuare, trimiterile din paranteze se referă la acelaşi text.
45. Pentru o prezentare a curentelor de idei înrudite în Europa de Est a epocii, vezi Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Post-Communism*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-217. Vezi şi Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies: a History of Political Thought in the Twentieth Century*, transl. by Ewald Osers, New York, St. Martin's Press, 1984.
46. Pentru abordări ale raportului dintre ortodoxie şi cultura politică românească, în perspectivă istorică, vezi Alexandru Duţu, *Political Models*

and National Identities in „Orthodox Europe“, Bucharest, Babel, 1998; Daniel Barbu, *Bizanţ contra Bizanţ. Explorări în cultura politică românească*, Bucureşti, Nemira, 2001.

47. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 188.

48. Mihai Ralea, „Misticism“ [1926], în *Scrieri*, vol. 7, ed. de Florin Mihăilescu, Bucureşti, Minerva, 1989, pp. 104-112.

49. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 186.

50. Pentru o abordare influentă a „politicii“ reprezentărilor istorice, vezi J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Londra, Methuen, 1972; Idem, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

51. Nicolae Roşu, Dialectica naţionalismului, Bucureşti, Ed. Cultura Naţională, f. a. [1938], p. VI.

52. *Ibidem,* p. 185.

53. *Ibidem,* p. 201.

Provenienţa textelor

Victor Rizescu, „Ideologii şi istorii conflictuale: tradiţii româneşti şi est-europene". Text inedit.

Andrzej Walicki, „Russian Social Thought. An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-century Russia", in *Russian Review* 36: 1, 1977, pp. 1-45. Versiune românească de Raluca Dună.

Maciej Janowski, „Three Historians", în *CEU History Department Yearbook* 2001-2002, pp. 199-232. Versiune românească de Gabriela Eftimie.

Diana Mishkova, „The Interesting Anomaly of Balkan Liberalism", în Iván Zoltán Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalism and the Legacy of Empires*, Budapesta, Central European University Press, 2006, pp. 399-456. Versiune românească de Gabriela Eftimie.

A. S. Stîkalin, „Rusia şi Polonia: identităţi colective în oglinzi paralele. Reflecţii asupra unei cărţi". Text inedit. Versiune românească, după originalul în limba rusă, de Laurenţiu Constantiniu.

Victor Rizescu, „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie şi ideologie". Textul a mai fost publicat, cu titlul „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Radu Dragnea şi gândirismul democratic", în Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. de Victor Rizescu, Bucureşti, Dominor, „Gândire politică românească", pp. 5-33.

Autorii

Maciej Janowski (n. 1963). Cercetător la Institutul de Istorie al Academiei Poloneze de Ştiinţe din Varşovia şi profesor asociat la Departamentul de Istorie al Universităţii Central Europene din Budapesta. Cercetări în domeniul istoriei poloneze şi central europene din secolele XIX şi XX. Dintre lucrările: *Polish Liberal Thought before 1918*, 2004; *Narodziny Inteligencji, 1750-1831* (Geneza intelighenţiei, 1750-1831), 2008.

Diana M. Mishkova (n. 1958). Profesor la Departamentul de Istorie a Balcanilor de la Universitatea din Sofia şi director al Centrului de Studii Avansate din Sofia. Cercetări în istoria comparativă a modernizării, a naţionalismului şi a gândirii politice din Europa de Sud-Est. Dintre lucrări: *Prisposobiavane na svobodata. Modernost v Srbiia i Ruminiia prez XIX vek* (Autohtonizarea libertăţii. Modernitate şi legitimare în Serbia şi România secolului al XIX-lea), 2001; (coeditor) *Discourses of Collective Identity in Central and South-eastern Europe*, vol. IV (în pregătire).

Victor Rizescu (n. 1969). Lector la Facultatea de Ştiinţe Politice a Universităţii din Bucureşti, redactor-şef adjunct al revistei *Cuvântul* şi coordonator al colecţiei „Gândire politică românească“ a Editurii Dominor. Cercetări în domeniul istoriei gândirii politice şi sociale româneşti din secolele XIX şi XX. În pregătire: *Occidentalismul dincolo de canon. Forme de gândire liberală în România precomunistă*.

Aleksandr S. Stîkalin (n. 1962). Cercetător la Institutul de Slavistică al Academiei Ruse de Ştiinţe. Redactor al revistei *Slavianovedenie* (Slavistica). Cercetări în domeniile

istoriei maghiare şi relaţiilor politice şi culturale dintre Rusia şi ţările Europei Centrale. Dintre lucrări: *Vengherskaia kultura v seredine XX veka* (Cultura maghiară la mijlocul secolului XX), 1991; *Gyorgy Lukaci. Mâsliteli i politic* (G. Lukàcs. Gânditor şi om politic), 2001; *Prervannaia revoliuţiia. Vengherskii krizis 1956 goda i politika Moskvâ* (Revoluţia neterminată. Criza maghiară din 1956 şi atitudinea Moscovei), 2001.

Andrzej Walicki (n. 1930). Membru al Academiei Poloneze de Ştiinţe şi profesor emerit al Universităţii din Notre-Dame (SUA). Unul dintre cei mai cunoscuţi istorici ai vieţii intelectuale ruse şi poloneze din secolele XIX şi XX, cu contribuţii fundamentale la istoria gândirii marxiste mondiale. Dintre lucrări: *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (1969); *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought* (1975); *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (1979); *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland* (1982); *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1987); *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko* (1989); *Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of Western Marxism* (1989); *Russia, Poland and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch* (1991); *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia* (1995).

Cuprins

Însemnări

Editura Cuvântul
B-dul Nicolae Bălcescu nr. 23A, 010044, Bucureşti, sector 1,
OP 1, P.O. Box 1-876
Telefon: 021.311.23.92; fax: 021.315.50.30
E-mail: redactie@cuvantul.ro; www.cuvantul.ro

Colecția CAIETELE **Cuvântul**,

coordonată de Paul Cernat, Cosmin Perța și Victor Rizescu apare la Editura Cuvântul împreună cu revista omonimă. Fiecare volum al colecției dezvoltă o temă introdusă succint în revistă, în cadrul unui program care urmărește extinderea și diversificarea dezbaterii culturale românești.

Au apărut:

SORIN ANTOHI (coord.)
Modernism și antimodernism.
Noi perspective interdisciplinare

MARIUS TURDA
Eugenism și antropologie rasială în România, 1874-1944

În curs de apariție:

PAUL CERNAT, VICTOR RIZESCU (coord.)
România Mare. Integrare și dinamici culturale



EDITURA **Cuvântul**